Rudolf Otto

Il sacro

L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale

Feltrinelli

Titolo dell'opera originale: DAS HEILIGE Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen

Traduzione dal tedesco di: Ernesto Buonaiuti

Prima edizione nell'SC/10: novembre 1966

Design: Bob Noorda e Massimo Vignelli / Unimark

Indice

A Theodor Häring

DAS SCHAUDERN IST DER MENSCHHEIT BESTES TEIL
WIE AUCH DIE WELT IHM DAS GEFÜHL VERTEUERE
ERGRIFFEN FÜHLT ER TIEF DAS UNGEHEUERE

Nel brivido è il maggior bene dell'uomo. Per quanto il mondo possa renderglielo arduo, nel brivido l'uomo avverte stupito il portento.

Prefazione *

Il tradurre un libro di scienza e di pensiero non significa di necessità che se ne condividano tutte le conclusioni e se ne accolgano tutte le prospettive. D'altro canto l'autore dell'opera tradotta ha il diritto di esigere che l'impressione delle sue idee personali e del suo programma originale esca da un contatto immediato del lettore, anche straniero, con quelle e con questo, non turbata e non pregiudizialmente ottusa dall'intervento e dalla mediazione di chi volgarizza il suo testo.

Questo libro dell'Otto è di una potente ricchezza di contenuto. Esso racchiude le prime linee di una filosofia della religione destinata — noi lo crediamo fermamente — a una singolare larghezza di ripercussioni e di applicazioni. La terminologia ch'esso adotta e la raffigurazione schematica per entro la quale essa incornicia i fatti e i momenti centrali della religiosità, non solamente possono riuscire di efficace sussidio alla determinazione delle posizioni cui è pervenuta oggi la indagine critico-religiosa, ma possono anche offrire un soccorso valido alla unificazione delle posizioni apologetiche in tutte le forme religiose positive.

Il punto di partenza delle acute introspezioni dell'Otto e il criterio direttivo delle sue deduzioni non sono quelli del traduttore. L'Otto viene dalla piú squisita preparazione luterana; il traduttore, nonostante tutto, è profondamente aderente alla continuità storica del messaggio cattolico. Balena in queste pagine, a volte, il senso bruciante del divino, che avvivò la polemica del De servo arbitrio. *Ma l'esperienza luterana dell'Otto è tutta ravvivata da una maturazione profonda delle correnti filosofiche, da Kant e da Schleiermacher a Fries e a Ritschl e da una conoscenza consumata della storia comparata delle religioni.*

Onde, avendo esposto in un saggio a parte la sua valutazione critica delle opinioni dell'Otto e avendo cercato dal canto suo di inquadrarne il contenuto sostanziale in una raffigurazione etico-sociale più propinqua alla traiettoria di sviluppo della tradizione cattolica,[1] il traduttore ha creduto di aver assolto il suo compito e di poter

* *Il Sacro*, apparso in Germania nel 1917, fu pubblicato per la prima volta in Italia nel 1926 presso l'editore Zanichelli, nella traduzione di Ernesto Buonaiuti. Tale traduzione il Buonaiuti stesso rivide sul testo, in parte modificato e ampliato dall'Otto, della edizione tedesca del 1936, e in questa nuova forma noi qui la presentiamo.

quindi, con tranquilla coscienza, presentare al pubblico italiano un libro che tradisce fra l'altro una affinità sorprendente con alcuni indirizzi di apologetica religiosa, intorno a cui si è fatto un gran battagliare in Italia e fuori, nel primo decennio del secolo.
Quando il modernismo, nei suoi tentativi di rinnovamento culturale cattolico, pose i capisaldi della sua difesa della religiosità e del cattolicesimo nei postulati della predialetticità dell'esperienza del divino, e della assoluta continuità storica fra il messaggio evangelico e la costituzione della chiesa, qualche filosofo italiano, che aveva in cuore lo spirito dell'Inquisizione, si diede, Dio sa con quale generosità, a dar man forte agli oppugnatori dei nuovi orientamenti religiosi, affibbiando ai modernisti la qualifica di ritardatarî.
Questo libro dell'Otto, che noi abbiamo tradotto dalla decimaquarta edizione tedesca e che accenna a divenire classico in materia, è tutto nella dimostrazione esauriente di quei due postulati.
Esso meritava pertanto di essere divulgato, piú che altrove, in Italia, dove ci son sempre degli autentici "ritardatarî" i quali costituiscono le loro fortune sulla sfrontata audacia con cui credono di servire le idee denigrando quelle che li oltrepassano e li superano.

Ernesto Buonaiuti

Roma, giugno 1926.

Prefazione dell'Autore

La prima edizione di questo libro apparve nel 1917. Dalla quarta edizione esso comprendeva una traduzione delle espressioni straniere piú importanti in ordine alfabetico, insieme a quella delle citazioni straniere nell'ordine in cui comparivano nel testo. Ringrazio vivamente il curatore di entrambe. In questa edizione il libro appare completamente riveduto.
Per la decima edizione i pastori evangelici norvegesi avevano scritto: "Alla profonda pietà con cui partecipiamo alla grande tragedia della Germania, si accompagna il sentimento inesprimibile che Dio si proponga di creare qualcosa di nuovo e di significativo attraverso il grande popolo di Lutero. Invochiamo la benedizione di Dio sulla Germania in questo tempo di duro travaglio ed anche di grandi speranze. Cristo sia con lei e la conduca attraverso il dolore e la pena lungo la retta via della vita nonostante tutti gli oppositori. Noi tutti guardiamo alla Germania con attesa." Ringrazio per le benevoli parole anche se non oso credere che il mio libro possa pretendere di inserirsi in cosí grave contesto. Sarebbe per lui sufficiente ricompensa il valere come esempio di serio lavoro teologico tedesco.
A suo completamento sono apparsi: *Das Gefühl des Überweltlichen (GDÜ) [Il senso del soprannaturale]* e *Sünde und Urschuld (SÜ) [Peccato e colpa originale]*, entrambi nella C. H. Beckschen Verlagsbuchhandlung, München 1932. Sono le edizioni rivedute ed ampliate degli "scritti sul numinoso" che da articoli originali si erano sviluppati in una opera complessiva.

Rudolf Otto

Marburg, gennaio 1936.

Capitolo primo
Razionale e irrazionale

1. Per ogni nozione teistica del divino, ma sopra tutto ed in particolar modo per quella cristiana, è essenziale che il divino vi sia rappresentato nella sua precisa e chiara determinazione e vi sia qualificato come spirito, ragione, volontà, volontà finalistica, volontà buona, onnipotenza, essenzialità, consapevolezza e simili. In pari tempo è essenziale che questa nozione medesima sia concepita analogamente all'intelligenza personale, quale l'uomo la scorge in se stesso in maniera limitata e costretta: tutte queste qualifiche sono, poi, concepite nel divino come "assolute," vale a dire come "perfette." Orbene: tutti questi predicati sono concetti chiari e netti, accessibili, non solo al pensiero, alla riflessione speculativa, ma anche alla definizione. Se chiamiamo "razionale" un oggetto in tal modo concepito, allora l'essere divino, circoscritto in queste qualifiche, può dirsi razionale, e una religione che tali qualifiche riconosca ed affermi è, pertanto, una religione razionale.
La fede diventa cosí una persuasione esprimibile in idee chiare, in contrasto col puro "sentimento." E almeno pel cristianesimo non è vero il detto goethiano: "Tutto è sentimento, la parola non è che suono e fumo." La parola qui equivale all'idea. In una religione è per noi indizio di elevatezza e di superiorità l'avere concetti e conoscenze, cioè professioni di fede, intorno al trascendente, formulate in concetti conformi alle suddette qualifiche e in altre che le completino. Che il Cristianesimo possegga concetti e che essi siano ponderati, chiari, lucidi e completi, è non certamente l'unico e nemmeno il principale, ma un essenziale indizio della sua superiorità su altri stadi e forme di esperienza religiosa.
Questo è da rilevare in primo luogo e con tutta fermezza. Ma, ad evitare un malinteso che porterebbe a giudicare erroneamente da un lato solo il divino, avvertiamo subito che non bisogna credere che i predicati razionali, già nominati, ed altri simili *possano esaurire* l'essenza del divino. Si sarebbe portati a questo malinteso dal linguaggio edificativo retorico e concettuale, e dalla maniera dottrinale usata nell'omiletica e nell'insegnamento e perfino anche nelle nostre sacre scritture. Qui il razionale è posto in prima linea, anzi sembra talvolta essere tutto. Ma è ovvio che il razionale tenga qui il primo posto, perché ogni lingua, in quanto è composta di parole, vuole in primo luogo trasmettere nozioni. E tanto maggior valore ha la lingua, quanto piú le nozioni sono chiare e univoche. Ma

anche se i predicati razionali sono generalmente collocati in prima linea, essi esauriscono cosí poco la nozione integrale del divino, da risultare validi solo come attributi di un *irrazionale*. Certamente questi predicati sono *essenziali*, sí, ma *sintetici*. Vale a dire, sono ben compresi solamente quando vengono riferiti ad un oggetto che essi qualificano, ma che non sia ancora compreso in essi, anzi che non possa esserlo, e che debba essere invece compreso in modo tutto particolare e tutto diverso. Poiché pure in qualche modo occorre comprenderlo: ché altrimenti non sarebbe, in generale, possibile poterne dire qualche cosa. In fondo anche la mistica l'intende cosí pur chiamandolo *arreton*, perché altrimenti non potrebbe consistere che nel silenzio, mentre la mistica è quasi sempre stata molto eloquente.

2. Qui per la prima volta c'incontriamo col contrasto fra il razionalismo e la religione piú profonda. Ci occuperemo spesso in seguito di questo contrasto e delle sue peculiarità. Ma in questo contrasto tra la prima e *piú* significativa peculiarità del razionalismo, alla quale *tutte* le altre si riconnettono. Ciò che spesso si è detto: che il razionalismo sia la negazione del "miracolo" e l'irrazionale invece l'affermazione di questo, è evidentemente errato o almeno molto superficiale. Perché la teoria comune del miracolo, ritenuto come una breccia occasionale nella naturale catena della causalità, aperta da un essere che l'ha disciplinata e che perciò ne è il padrone, è cosa più che mai razionale. Spesso la "possibilità del miracolo," in questo senso, è stata ammessa anche da razionalisti, oppure questi l'hanno stabilita *a priori*. E spesso non razionalisti dichiarati sono rimasti indifferenti innanzi alla "questione del miracolo." La differenza fra il razionalismo e il suo contrario sta piú tosto in una singolare *diversità qualitativa* delle disposizioni d'anima e del valore intrinseco della religiosità stessa. E la diversità *qualitativa* dipende principalmente dal prevalere del razionale sull'irrazionale oppure dall'essere questo escluso nella nozione del divino, o viceversa. L'asserzione spesso ripetuta che la stessa ortodossia sia la madre del razionalismo è, di fatto, in parte vera. Ma non semplicemente perché essa aveva per scopo l'insegnamento e la dottrina, ciò che fecero anche i mistici piú spinti. Ma per il fatto che essa, non trovando nell'insegnamento alcun mezzo atto a giustificare in qualunque modo l'irrazionale del proprio oggetto e a mantenere vivo l'irrazionale stesso nell'esperienza religiosa, ha piú tosto, nella sua patente incapacità di riconoscere questo fattore, unilateralmente organizzato la nozione di Dio.

3. Questa tendenza a razionalizzare predomina ancora, e non solo nella teologia, ma anche in generale nelle ricerche religiose, fino al fondo. Anche le nostre indagini sui miti, come lo studio delle religioni dei primitivi, e i tentativi di ricostruzione delle origini e delle cause prime delle religioni soggiacciono a questa tendenza. Non si arriva subito a queste alte nozioni razionali da cui abbiamo preso lo spunto, ma si vede in esse e nel loro "sviluppo" graduale il problema principale e prima di esse come preliminari si fissano concezioni e idee di minor valore. Si presuppongono sempre concezioni e idee, specialmente le cosidette "naturali" che appartengono al fondo comune del pensiero umano. E con una energia e arte che potrebbe dirsi meravigliosa si chiudono gli occhi all'aspetto assolutamente particolare dell'esperienza religiosa, come già appare nelle sue iniziali manifestazioni. È meraviglioso, o almeno sorprendente: perché se in generale in qualche campo dell'esperienza umana si trova qualche cosa che di esso sia assolutamente particolare ed esclusivo, è proprio nel campo religioso. Infatti qui l'occhio del nemico è ben piú perspicace di certi amici o teoretici neutrali.
Si sa spesso benissimo da parte degli avversari che tutta la cosidetta "mania mistica" non ha niente da fare con la "ragione." Sarà sempre ad ogni modo un impulso salutare il rilevare che la religione non consiste nelle sue espressioni razionali e il mettere in luce la relazione fra i suoi diversi momenti, sí da renderla chiara e coerente in sé.

Capitolo secondo
Il numinoso

Tenteremo ora di farlo qui a proposito della singolare categoria del *sacro*. La santità è in primo luogo una categoria di interpretazione. di valutazione, la quale come tale si riscontra soltanto nel campo eligioso, mentre in altri campi, come per esempio nell'etica, amplia il proprio ambito, ma mai si afferma indipendentemente dalla eligione: è complessa e racchiude in sé un momento di assoluta eculiarità, si sottrae alla sfera del razionale nel senso su indicato d è un *arreton*, un ineffabile in quanto è assolutamente inaccesibile alla comprensione *concettuale* (come è anche il bello in un n altro campo).
. Questa affermazione sarebbe pregiudizialmente erronea se la santità fosse ciò che comunemente sta a significare nel linguaggio filo-

sofico e naturalmente anche in quello teologico. Ci siamo cioè abituati a usare la parola "santo" in un senso prettamente figurato e che non è affatto il suo senso originario. Generalmente l'intendiamo come predicato assolutamente morale, come il buono perfetto. Cosí chiama Kant una volontà santa, quella volontà che, mossa solo dal dovere, ubbidisce senza titubanze alla legge morale. Ma ciò non sarebbe che la perfetta volontà morale. Cosí si parla anche della santità del dovere e della legge, pensando solo alla sua necessità pratica e alla sua obbligatorietà per tutti. Ma un tale uso della parola "santo" non è rigoroso. *Santo* contiene questi significati, ma implica ancora, a norma del nostro sentimento, qualcosa di piú che ora qui intendiamo isolare *particolarmente*. Il fatto è che la parola santo e i suoi equivalenti già nel semitico, nel latino, nel greco, ed in altre lingue antiche, denotò in origine sopra tutto questa sola eccedenza e non denotò affatto il momento morale, o almeno non lo contenne *a priori*, né mai esclusivamente. Poiché nello spirito del nostro linguaggio il senso morale è senza dubbio sempre contenuto nella parola santo, a noi gioverà, pur momentaneamente, durante le nostre ricerche sul peculiare significato di questa parola, formare pertanto un nome speciale, che contenga l'idea della santità, *minorata* del suo momento morale, e aggiungiamo subito del momento razionale.

Ciò di cui parliamo e che in qualche modo tenteremo di determinare, cioè di rendere accessibile al sentimento, costituisce l'intima essenza di *ogni* religione, senza la quale religione non sarebbe. Ma col piú efficiente vigore vive nelle religioni semitiche, massime in quella biblica, ove anzi ha una determinazione particolare: cioè *qādosh*, che corrisponde a *hagios* e a *sanctus* e piú precisamente ancora a *sacer*. È certo che tali denominazioni comprendono in tutte e tre le lingue l'idea del "Buono," del buono puro, considerato cioè nello stadio del suo più pieno e alto sviluppo. Sicché la rendiamo con la parola "Santo." Però questa parola che è venuta fissandosi gradatamente in una formula etica arricchitasi di altri elementi altro non è originariamente se non una particolare estrinsecazione di sentimento, che potrebbe anche rimanere estranea all'etica ed essere quindi studiata per sé. Quando s'iniziò lo sviluppo di questo primo momento tutte le espressioni in questione ebbero senza dubbio principalmente tutt'altro significato da quello del buono. Ciò è generalmente ammesso da tutti i critici odierni. E giustamente è da ritenersi una interpretazione razionalistica il tradurre *qādosh* semplicemente con buono.

2. Si tratta dunque di trovare un nome per designare questo momento isolatamente, nome che, prima ne determini tutta la peculiarità e che, secondariamente renda possibile di comprendere e rilevarne le eventuali sottospecie o i gradi di sviluppo. Io formo pertanto la parola: il *numinoso*, (se si può fare di *omen* ominoso, si può fare anche da *numen* numinoso) intendendo parlare di una speciale categoria numinosa che interpreti e valuti, e di uno stato d'animo numinoso che subentra ogni qualvolta quella sia applicata, vale a dire, quando un oggetto è pensato come numinoso.[1] Simile categoria è assolutamente *sui generis* e non è definibile nel senso stretto, come non lo è alcun dato fondamentale e originale, ma è soltanto atta a essere accennata. Per agevolarne l'intendimento si può tentare di condurre l'ascoltatore, a forza di accenni, fino al punto in cui questo sentimento si desti, scaturisca e diventi cosciente nell'anima. Si può secondare questo procedimento suscitando stati d'animo somiglianti o magari caratteristicamente opposti, che già si erano fatti vivi in altre sfere sentimentali già note e con le quali ci si era già familiarizzati, aggiungendo: "il nostro X non è principalmente questo, ma gli è affine, oppure gli è opposto. Non arrivi a questo da te stesso?". Ciò significa che il nostro X non si può propriamente insegnare, ma si può soltanto provocare, destare — come tutto ciò che viene "dallo Spirito."

Capitolo terzo
Il sentimento "creaturale" come riflesso del senso del numinoso nella consapevolezza di sé
(Momenti del numinoso I)

1. Invitiamo il lettore a rievocare un momento di commozione religiosa e possibilmente specifica.
Chi non può farlo o chi non ha mai avuto di tali momenti è pregato di non leggere piú innanzi. Perché è difficile di parlare di conoscenza religiosa a colui che può ricordare i suoi primi sentimenti dell'età pubere, i propri disturbi digestivi, o, magari i suoi sentimenti sociali, ma non già sentimenti spiccatamente religiosi. È da perdonare se per conto proprio si sforza, con i principî che sono a sua disposizione, di arrivare il piú lontano che può, e interpreta, per caso, l'"estetica" come diletto dei sensi, la religione come una funzione d'impulsi sociali di un valore sociale o in maniera anche

piú elementare. Ma l'artista che ha sentito in sé quello che è caratteristico dell'esperienza estetica, farà a meno delle sue teorie: molto piú l'anima religiosa.

Invitiamo poi, nell'esame e nell'analisi di tali momenti e di tali stati d'animo di devozione solenne e di commozione, a tenere gran conto di ciò che esse non hanno di comune con altre emozioni, per esempio con il sentimento di elevatezza morale che ci pervade nel contemplare una bell'azione, e di badare quindi a ciò che nel loro contenuto sentimentale hanno di piú e di particolare. Qui senza dubbio, incontriamo, come cristiani, anzi tutto dei sentimenti che, con minore intensità, ci erano di già noti in altri campi: sentimenti di riconoscenza, di umile sottomissione e di devozione. Ma questi non esauriscono affatto il momento della religiosità, pia, né tradiscono i tratti specialissimi della solennità, quella solennità della singolare commozione che soltanto qui si manifesta.

2. Lo Schleiermacher ha felicemente rilevato un elemento notevolissimo di tale esperienza: quello del sentimento della "dipendenza." Ma due osservazioni si possono contrapporre alla sua importante scoperta.

In primo luogo, il sentimento di cui egli intende parlare, non è, per la sua qualità speciale, un sentimento nel senso "naturale" della parola, cioè tale, quale può riscontrarsi anche in altri campi della vita e dell'esperienza, prodotto dal riconoscimento della propria impotenza ed insufficienza di fronte alle relazioni con l'ambiente. Esiste una rispondenza fra questi sentimenti e quello messo in rilievo dallo Schleiermacher, il quale per mezzo di quelli può dunque essere segnalato, spiegato, meglio riferito al proprio oggetto, sí che divenga sentito e còlto per se stesso. Ma la cosa stessa nonostante tutte le somiglianze e tutte le analogie è *qualitativamente* diversa da tutti i sentimenti analoghi. Lo Schleiermacher stesso fa una distinzione vigorosa fra il sentimento di dipendenza religiosa e tutti gli altri sentimenti di dipendenza. Ma il suo torto è d'aver ridotta la distinzione alle proporzioni appunto che corrono fra l'essenziale e il contingente, vale a dire: egli distingue solamente come l'assoluto e il relativo, il perfetto e un suo grado inferiore senza conferire alla distinzione una qualità specifica. Non si è avveduto che il chiamarlo anch'esso sentimento di dipendenza fa sí che esso rimanga pur sempre una semplice analogia della cosa. Si può dunque ora arrivare a trovare in sé, a mezzo di paragoni o di antitesi ciò di cui intendo parlare ma che non posso indicare altrimenti appunto perché è un dato originale fondamentale e quindi defini-

bile solo da sé nel proprio animo? Forse potrà essere di aiuto un esempio molto noto, nel quale proprio il momento di cui si tratta si è rivelato in maniera vibratissima. Quando Abramo (Genesi 18, 27) osa rivolgere a Dio la sua parola sulla sorte dei Sodomiti, dice:

Mi sono fatto forza per parlare con te, io, che sono terra e cenere.

Ecco un sentimento di dipendenza che si professa tale da se stesso, ciò che è pure molto di piú e nello stesso tempo tutt'altra cosa qualitativamente, da tutti i sentimenti di dipendenza. Cerco una denominazione per la cosa e dico: *sentimento di essere creatura* — il sentimento della creatura che s'affonda nella propria nullità, che scompare al cospetto di ciò che sovrasta ogni creatura.
Si vede facilmente che neppure questa espressione dà una spiegazione concettuale della cosa. Quel che infatti risulta qui non è soltanto ciò che la nuova denominazione può esprimere, il momento cioè dell'annientarsi e del riconoscere la propria nullità in confronto di una qualsiasi super-potenza, bensí di trovarsi al cospetto di una tale super-potenza. E proprio questo "cotale," questa speciale qualità dell'oggetto, ineffabile ed inesprimibile in termine razionale è e può soltanto indicarsi in via indiretta col particolare tono e contenuto della reazione stessa del sentimento che il suo apparire nella coscienza suscita e che il soggetto sperimenta in se stesso.
3. L'altro errore[1] dello Schleiermacher nella sua determinazione è che egli attraverso il sentimento della dipendenza o come noi diciamo ora attraverso il sentimento creaturale vuole circoscrivere il contenuto caratteristico del sentimento religioso stesso. Secondo lui il sentimento religioso sarebbe in primo luogo un auto sentimento immediato, un sentimento di peculiare determinatezza del mio io e precisamente della mia dipendenza. Soltanto mediante una deduzione, in quanto cioè io posso immaginare una causa al di fuori di me si può stabilire, secondo Schleiermacher, l'incontro col divino. Questo però è assolutamente contrario al dato di fatto spirituale. Il sentimento di essere creatura è un soggettivo momento concomitante, ed effetto di un altro momento sentimentale, che esso segue come un'ombra (vale a dire al momento dello "sgomento") il quale, senza dubbio, si riferisce *primieramente* e *direttamente* ad un *soggetto fuori dell'io.*
Ma proprio questo è il numinoso.
Là dove il *numen* è sentito presente, come è il caso di Abramo, o là, dove si sente un qualche cosa di carattere numinoso, o dove

l'animo del proprio intimo si svolge verso di esso, perciò solo in conseguenza di un'applicazione della categoria del numinoso ad un oggetto reale o presunto, là può sorgere il sentimento di essere creatura come suo *riflesso*.

Questo è un fatto di esperienza cosí evidente che súbito si impone allo psicologo, quando analizza l'esperienza religiosa. Nel suo libro: *The Varieties of Religious Experience*,[2] William James, accennando di passata alla genesi delle concezioni greche degli dei, dice, quasi ingenuamente:

> Non è nostro compito occuparci delle origini degli dei greci. Ma tutta la serie dei nostri esempi ci porta su per giú alla seguente conclusione: sembra che nella coscienza umana viva come una sensazione di qualche cosa di reale, il senso di una qualche presenza reale, la nozione di una esistenza obbiettiva, che è piú profonda e piú universale di qualunque singolo e speciale senso, a mezzo del quale, secondo l'opinione della psicologia odierna, la realtà è comprovata.

Poiché dal suo punto di vista empirico e pragmatistico egli è incapace di ammettere predisposizioni conoscitive ed una base ideologica nello spirito, deve quindi, per spiegare questo fatto, ricorrere a supposizioni alquanto strane e misteriose. Ad ogni modo intende perfettamente il fatto stesso ed è abbastanza realista per non rinnegarlo. Ma di questo sentimento di realtà, come dato primo e diretto, di tale sentimento del numinoso, preso oggettivamente, il sentimento di dipendenza o meglio il sentimento creaturale, è effetto consecutivo, e cioè una svalorizzazione del soggetto sperimentale in se stesso.[3] O in altri termini, il sentimento di una "mia assoluta dipendenza," ha per presupposto un sentimento creaturale della inaccessibilità "sua."

Capitolo quarto
Mysterium tremendum
(Momenti del numinoso II)

Ma cosa e com'è dunque questo numinoso stesso, — sentito oggettivamente fuori di me?

È dichiarabile, dappoiché è irrazionale, vale a dire, non spiegabile pe concetto, ma solo mediante la sua caratteristica reazione nell'anima "È di tal guisa, che afferra e commuove l'animo umano con questa quella determinata ripercussione." Tentiamo di spiegare "questa quella" determinata risonanza, cercando di farle vibrare nuovament a mezzo di sentimenti congeneri, analoghi ed opposti, ed a mezzo

espressioni simboliche. Noi cerchiamo qui ora questa risonanza appunto, a differenza dello Schleiermacher, come primigenia e scaturiente dall'oggetto, cui *segue* nel sentimento di sé, come un'ombra, il senso della creatura.
Esaminiamo ciò che è nel piú profondo e nel piú intimo di ogni emozione fortemente religiosa, in quanto questa è qualcosa piú della credenza nella salvezza, della fiducia o dell'amore: ciò, che, prescindendo da questi sentimenti complementari può in qualche momento commuovere e riempire il nostro animo con forza quasi frenetica. Seguiamo questo sentimento provandolo e condividendolo immedesimandoci con coloro che stanno attorno a noi durante i loro grandi trasporti di religiosità e durante le espressioni emozionali che li accompagnano; osserviamolo durante le solennità e nelle ripercussioni che i riti e i culti destano in noi; in ciò che vive e s'agita attorno ai monumenti e agli edifici religiosi, attorno alle chiese e ai templi: una sola espressione s'impone, senso del *mysterium tremendum*, del tremendo mistero. Il sentimento che ne emana può penetrarci come un dolore flusso di armonioso, riposante, vago raccoglimento. Oppure può trapassare l'anima di una continuamente fluente risonanza che vibra e perdura lungamente finché svanisce per riabbandonare l'anima al suo tono profano. Esso può anche erompere dall'anima subitamente con spasimi e convulsioni. Può trascinare alle piú strane eccitazioni, alla frenesia, all'orgasmo, all'estasi. Riveste forme selvagge e demoniache. Può precipitare in un orrore spettrale e pieno di raccapriccio. Ha i suoi antecedenti e le sue manifestazioni primordiali crudi e barbarici, e ha la sua capacità di trasformazione nel bello, nel puro, nel glorioso. Può divenire la silenziosa e tremante umiltà della creatura, al cospetto di chi — di che cosa? Al cospetto di quel che è il *mistero* ineffabile, superiore ad ogni creatura.
Cosí diciamo, tanto per dir qualcosa. Ma ancora una volta appare chiaro che noi non ne possiamo parlare propriamente in alcun modo o pochissimo, che anche qui la nostra ricerca di una formulazione mediante un concetto è sempre puramente negativa. Dal punto di vista *concettuale*, *mysterium* non indica altro che il nascosto, il non manifesto, ciò che non è intuito e non è compreso, lo straordinario e l'inconsueto, senza alcuna specificazione qualitativa. È però cosí significato qualche cosa di intensamente positivo. Tale contenuto positivo è vissuto unicamente nel sentimento e questo sentimento noi possiamo, mediante la discussione, contribuire a chiarire, nella misura in cui noi lo facciamo risonare.[1]

a) *Il momento del tremendo (il terrificante).*

Alla qualità positiva della cosa accenna l'aggettivo *tremendum*. "*Tremor*" per sé è semplicemente paura; un sentimento naturale, ben noto. Ma qui vale come indicazione, proprio senza dubbio ma pur tuttavia puramente analogica, di una reazione sentimentale di un tipo ben determinato, che se ha affinità con la paura generica-mente intesa e da questa per analogia può ricavare luce, è in realtà tutt'altra cosa dall'atteggiamento dello spavento.

Esistono in alcune lingue espressioni che denotano sia esclusiva-mente, sia prevalentemente, il *timore* che è qualcosa piú del timore visuale. Tale ad esempio *hiq'disch* (santo) nell'ebraico. "Santificare una cosa nel proprio cuore" vuol dire avvolgerla e contrassegnarla con un sentimento di speciale tremebonda riverenza, non confon-dibile con altre forme di rispetto, vuol dire avvalorarla mediante la categoria del numinoso. Il Vecchio Testamento sovrabbonda di espressioni affini per indicare simile sentimento. È particolarmente notevole qui l'*emat Jahveh*, il "terrore di Dio" che Jahvè può ema-nare, che anzi può mandare come un demonio, e che si impadronisce di un individuo come una paralisi: esso è strettamente collegato al *deīma panikón*, il terrore panico dei greci. È cosí detto nell'Esodo (XXIII - 27):

> Io manderò davanti a te il mio terrore e metterò in rotta ogni popolo presso il quale arriverai.

Cfr. Giobbe (IX, 34; XIII, 21). È un terrore saturo di intimo raccapric-cio, quale nessuna cosa creata, non la piú minacciosa, nemmeno la piú potente, riesce ad instillare. V'è in esso qualcosa di spettrale. Il greco ha qui il suo *sebastós*. Ai primitivi cristiani appariva chia-rissimo che il titolo di *sebastós* non conveniva ad alcuna creatura, neppure all'imperatore, poiché rappresentava una qualificativa nu-minosa e che era un macchiarsi di idolatria attribuire ad un uomo la categoria di numinoso, chiamandolo *sebastós*. L'inglese ha *awe* che nel suo significato piú profondo e tecnico si avvicina molto da presso al nostro significato. Si ricordi anche la frase: *he stood aghast*. In tedesco noi abbiamo solamente il *Santo* come corrispon-dente all'uso linguistico della scrittura. Un vocabolo proprio, con-geniale, abbiamo per gli stadi inferiori ed elementari di questo sen-timento, il tedesco *grauen* e *sich grauen* e per i gradi piú alti e piú nobili l'*erschauern* si è convenientemente fissato e saturato di que

sto significato in generale. "Terrificante" ed "orrore" valgono parimenti per noi, anche senza nuova aggiunta di specificativi, qualcosa di sacro.[2] Io ho a suo tempo, nella mia discussione sull'"animismo" con il Wundt suggerito per la cosa la parola *Scheu*; ma in esso l'elemento principale, vale a dire il numinoso, rimane certamente solo nelle virgolette. Meglio *religiöse Scheu.* Suo stadio preliminare è il timore "demoniaco" (l'orrore panico) con la sua sotterranea derivazione, la "paura degli spiriti." E nel sentimento del "inquietante" (*canny*) ha il suo primo impulso. Da esso e dalla sua forma rozza, da questo certo sentimento irrompente in una prima emozione di qualcosa di inquietante, che appare come nuova ed estranea al senso primitivo è scaturito tutto lo sviluppo storico religioso. Con la sua irruzione incominciava una nuova epoca dell'umanità. In esso hanno le loro radici "demoni" e "dei" e tutto che l'"appercezione mitologica" o la "fantasia" ne trassero nel processo di sviluppo di "tale sentimento." E se non lo suppongono come fattore e impulso basilare, primitivo e qualitativamente specifico di tutto il processo dell'evoluzione religiosa, risultano aberranti e vane tutte le spiegazioni animistiche, magiche, psicologico-etnografiche della genesi della religione.[3]
La religione non è nata né da uno sgomento naturale, né da una ipotetica, generica angoscia cosmica. Poiché l'inorridire non è un timore naturale e ordinario, bensí un primo apparire del misterioso sullo schermo dei sentimenti, un primo avvertirlo, seppure nella forma rudimentale dell'"inquietante," una prima valutazione secondo una categoria, la quale non è compresa nel consueto e ordinario ambito naturale, non si rivolge alla natura.[4] Ed è possibile solamente in colui nel quale ci sia ben destata una predisposizione mentale unica del genere, definitivamente difforme da ogni facoltà naturale. La quale, pur nelle rozze e violente manifestazioni, tradisce una funzione di esperienza e una capacità di valutazioni del tutto nuova e peculiare allo spirito dell'uomo.
Arrestiamoci ancora un istante a considerare le prime, informi e rozze espressioni di questo raccapriccio numinoso. Esso nella forma del "timore demoniaco" costituisce indubbiamente il sigillo caratteristico della cosidetta "religione dei primitivi" come primo e rozzo impulso. Tale impulso e il mondo fantastico cui esso dà luogo sono piú tardi oltrepassati e spodestati da forme piú evolute dell'emanazione numinosa che eruppe da prima in quelle forme, con tutto il suo potere misteriosamente efficace. Ma anche là dove questa emozione ha da tempo toccato le sue piú alte e pure espressioni,

possono pur bene di nuovo divampare dall'anima i suoi primordiali tipi di eccitazione ed essere di nuovo rivissuti. Come appare dalla sottile suggestione che esercita "l'orrore" delle leggende degli spettri e degli spiriti anche su persone di cultura elevata. È notevole che simile caratteristico terrore al cospetto dell'inquietante provoca una reazione fisica anch'essa del tutto singolare, mai accoppiata al timore e allo spavento naturale: "gli si è agghiacciato il sangue nelle vene," "mi sono inteso accapponar la pelle." La "pelle d'oca" è qualcosa di "soprannaturale." Chi sia capace di un piú fondo scandaglio spirituale, deve riconoscere che uno "spavento" di questo genere non si differenzia solamente in grado e in intensità dal terrore naturale e non è affatto un livello semplicemente piú elevato di questo. È del tutto indipendente dal grado di intensità. Esso può raggiungere tal grado di violenza da passare l'epidermide e raggiungere le ossa, sí da far rizzare i capelli e tremare le membra. Ma può anche soffiare appena come una lene, appena avvertita eccitazione del sentimento. Racchiude in sé le proprie intensificazioni, ma in sé non è affatto la intensificazione di altra cosa. Nessun timore naturale può essere in grado di tramutarsi in esso, in virtú di una semplice intensificazione. Io posso essere oltre misura ricolmo di timore, di angoscia, di spavento, senza che nel mio stato di animo trapeli una traccia sola della "inquietante." Raggiungeremo qui maggior chiarezza, se l'analisi psicologica in generale si applicasse piú scrupolosamente a studiare e a sceverare i sentimenti, a norma delle loro differenze qualitative. Invece è qui ancora sempre di ostacolo la troppo semplicistica restrizione dei sentimenti elementari, in piaceri e in pene. Anche i "piaceri" si diversificano a vicenda, non solamente per gradi di intensità: al contrario, tradiscono fra loro definite differenze. Costituisce una reale disparità specifica di atteggiamento, secondo che l'anima si trova in uno stato di piacere o di gioia o di diletto, o di rapimento estetico, o di esaltamento morale, o infine di beatitudine religiosa nella esperienza carismatica. Simili stati rivelano certamente reciproche rassomiglianze ed analogie, e per questo possono legittimamente essere annoverati in una comune categoria di concetti ("piacere"), la quale serve ad isolarli dalle altre funzioni psichiche. Ma simile categoria, lungi dal distinguere le varie specie subordinate in una graduatoria della medesima realtà, non riesce né pure a illuminare l'essenza di ogni stato d'animo da essa compreso.

Nei suoi stadi piú elevati il sentimento del numinoso è nettamente diverso dal puro terrore demoniaco. Ma né pure in essi scompare

la traccia della sua scaturigine e delle sue interferenze. Anche là dove la credenza nei démoni ha raggiunto il livello della fede negli dei, mantengono gli dei quali "numina" qualcosa sempre di "spiritico." E precisamente il carattere differenziale dell'"inquietante" che forma persino parte della loro "sublimità" o da essa è simboleggiato. Tale momento non scompare né deve scomparire né pure nelle forme piú alte dell'esperienza, quando la fede in Dio ha raggiunto il culmine della sua purezza: solamente si attenua e si purifica. Il "brivido" riappare qui nella sublimata espressione dell'anima che, trepida e silenziosa, sente misteriosamente vibrare le piú intime radici del suo essere. Afferra nel culto cristiano prepotentemente lo spirito nelle parole: "Santo, santo, santo." Erompe nel canto di Tersteegen:

Dio è presente;
tutto taccia in noi
e si prostri pavido al Suo cospetto.

Il "brivido" ha perduto quel non so che di stupefatto, ma non il suo rapimento ineffabile. Rimane "brivido" mistico, e trae fuori, come suo retaggio riflesso nella coscienza, quel "sentimento creaturale" che è la consapevolezza della propria nullità e del proprio sprofondarsi al cospetto della realtà terrificante colta nell'esperienza oggettivata della paura.[5]

Come designazione del momento del *numen* che desta il *tremor* numinoso, si rivela una "proprietà" del *numen* che spiega una parte imponente dei nostri testi sacri e che, a causa della sua enigmatica inesplicabilità, ha creato copiosi imbarazzi, cosí agli esegeti come ai teologi. Alludiamo al concetto della *orghé*, dell'ira di Jahvè, la quale *torna* nel Nuovo Testamento come *orghé Theoũ*. Noi esamineremo piú tardi i passi del Vecchio Testamento nei quali traspare ancora lucidamente l'affinità di questa "ira" con l'elemento spiritico e demoniaco di cui abbiamo parlato sopra. Essa ha la sua riconoscibile corrispondenza nella nozione di una misteriosa *ira deorum* comune a molte religioni.[6]

Ripetute volte è stata segnalata la peculiarità dell'"ira di Jahvè." Innanzi tutto risulta da molteplici passi del Vecchio Testamento che simile "ira" non ha nulla a che fare con le qualità morali. Essa divampa e si rivela misteriosamente, "come una forza recondita della natura" — come si usa dire — come una corrente elettrica accumulata, la quale si scarica su chiunque si faccia vicino. È "incalcolabile" ed "arbitraria." Chi è abituato solamente a concepire la divinità in base a suoi predicati razionali, deve a forza conside-

rarla quale un capriccio e una esplosione passionale: una concezione però cotesta che tutti i pii dell'antico patto avrebbero sdegnosamente ripudiato. Poiché per essi tale ira non è affatto una diminuzione bensí una espressione naturale e un momento della "Santità" stessa, indispensabile. E a buon diritto. Poiché di fatto questa ira non è altro che lo stesso *tremendum* che in se stesso completamente irrazionale, qui viene espresso mediante una ingenua analogia col mondo naturale, e precisamente col mondo della vita passionale dell'uomo; un'analogia straordinariamente viva ed impressionante, che come tale riveste ognora il suo valore, ed è per noi necessaria, se vogliamo dare formulazione al sentimento religioso. È indubitato che anche il Cristianesimo ha qualcosa da dire a proposito dell'"ira di Dio," nonostante Schleiermacher e Ritschl. Ancora una volta va bene inteso con questa parola noi non abbiamo a che fare con un "concetto" propriamente razionale, bensí con una specie di analogia di concetto, con un ideogramma o contrassegno di un caratteristico momento emozionale dell'esperienza religiosa, un momento di tipo repellente, ripieno di sgomento, ben sconcertante per quanti vogliono nel divino rinvenire soltanto bontà, dolcezza, amore, intima confidenza, in generale i momenti soltanto rivolti verso il mondo. Il travestimento razionale di questa ira, che falsamente potrebbe chiamarsi "naturale" e che in realtà è di indole supernaturale, cioè numinosa, consiste nella sua *saturazione* con i momenti etico-razionali della giustizia divina nella ricompensa e nella punizione per le morali trasgressioni. Ma va rilevato che nella concezione biblica della giustizia divina gli elementi complementari e secondari appaiono sempre mescolati ai primordiali. Lampeggia sempre qualcosa di irrazionale nell'"ira di Dio," conferendole un'impressione di sgomento, che l'uomo naturale non è capace di sperimentare.

Insieme all'"ira" o "sdegno" di Jahvè appare come nozione consanguinea la "gelosia" di Jahvè. Ed anche l'inciso "lo zelo per Jahvè" indica uno stato d'animo numinoso, nel quale i tratti del *tremendum* sono trasferiti allo spirito che lo sperimenta (cf. la forte espressione del Salmo LXIX, "lo zelo della tua casa mi ha roso."

b) *Il momento della sovrappotenza (majestas).*

Noi possiamo ricapitolare il fin qui detto intorno a quel che implica il *tremendum* con l'ideogramma dell'"assoluta inaccessibilità."

Si intuisce subito che un altro momento deve essere raggiunto, per abbracciarlo in pieno: quello della "potenza" del "dominio" della "sovrappotenza" dell'"assoluta sovrappotenza." Noi sceglieremo per esprimerlo, qui, come nome-simbolo il vocabolo *majestas*. Tanto piú volentieri in quanto nello stesso vocabolo il nostro senso linguistico sente vibrare ancora l'ultima sottile traccia del numinoso.[7] Il momento del "tremendo" è appunto dato piú adeguatamente come *tremenda majestas*. Il momento della *majestas* può sopravvivere anche quando il primo, della inaccessibilità, si attenua e svanisce, come ad esempio può accadere nella esperienza mistica. Precisamente a questo elemento della assoluta sovrappotenza, della maestà, è collegato come sua ombra e ripercussione soggettiva, quel "sentimento creaturale." Il quale, come contrapposizione all'onnipotenza obbiettivamente sentita, si traduce nel sentimento del proprio affogamento, della propria nullità, dell'essere fango e cenere e niente altro. Nel che è la materia numinosa grezza, onde si foggia il sentimento della "umiltà religiosa."[8]

Anche qui occorre rifarsi ancora una volta all'espressione usata, per designare tale stato, dallo Schleiermacher: sentimento di dipendenza. Abbiamo già sopra censurato l'espressione, per il fatto che essa pone come punto di partenza quel che per sé è un riflesso ed un effetto e perché pretende di raggiungere l'oggetto solamente mediante una illazione ricavata da una sua ombra, proiettata nella consapevolezza. Abbiamo qui da fare una terza osservazione. Il "sentirsi dipendenti," secondo Schleiermacher, vale "sentirsi condizionati" e appunto nei suoi paragrafi dedicati alla *Creazione e alla conservazione* egli sviluppa, con molto vigore, le postulazioni di questo momento della "dipendenza." Da parte della divinità il correlativo della "dipendenza" sarebbe la "casualità" vale a dire la primitiva e universale sostanzialità, o meglio la virtú dell'universale condizionamento. Ma simile momento non è già il primo e l'immediato che noi incontriamo quando ci rendiamo conto del "sentimento devoto." Questo momento stesso non è numinoso, ma solo il suo "schema." Esso infatti, non è un momento irrazionale, appartiene invece all'aspetto razionale della idea di Dio, si presta ad essere sviluppato in determinazioni concettuali, e tradisce una tutt'altra scaturigine. Quella "dipendenza" che affiora nelle parole di Abramo non è quella scaturiente dalla convinzione d'*essere fatto*,[9] bensí quella d'*essere* meramente *creatura*; è cioè l'impotenza al cospetto della sovrappotenza, è il senso della nullità.

E la "maestà" e l'"essere fango e cenere" di cui qui si parla, con-

ducono, dal punto di vista speculativo, ad una serie di concezioni del tutto diverse, che nulla hanno a che fare con le idee di creazione e di conservazione. Implicano infatti l'annullamento dell'io da una parte e l'assoluta ed unica realtà del trascendente dall'altra; elementi cotesti caratteristici di certe forme di mistica. In queste forme della mistica, ritroviamo sempre come uno dei suoi tratti fondamentali il rinnegamento dell'io. Chiaramente analogo all'avvilimento di Abramo, vale a dire l'apprezzamento di sé e dell'io e soprattutto dell'essere creatura come di qualcosa non perfettamente reale o essenziale, come anzi di un puro nulla. La quale svalutazione si ripercuote nella sua esigenza di realizzare praticamente il ripudio di ogni delusione della personalità e la soppressione spietata dell'io. D'altro canto il misticismo conduce ad una valutazione dell'oggetto trascendente del suo rapporto, come quello che nella pienezza dell'essere appare supremo ed assoluto, onde, al suo cospetto, l'io acquista piena e opprimente la consapevolezza della sua nullità: "Io nulla, Tu tutto." Non è davvero qui il caso di parlare di una relazione casuale. Perché non in un sentimento di assoluta dipendenza (del mio io come effetto)[10] ma in un sentimento dell'assoluta superiorità (Essere come sovrappotenza), è, qui, il punto di partenza della speculazione, saturandosi la quale di termini ontologici fa sí che "da pienezza di potere" del *tremendum* si trasfiguri in "pienezza di essere." Si ricordi il detto di un mistico cristiano:

L'uomo affonda e si disfà nel suo nulla e nella sua piccolezza. Quanto piú la grandezza di Dio gli lampeggia, nuda, dinanzi, tanto piú gli si rivela la sua miseria.[11]

O pure le parole del mistico musulmano, Bajesid Bostami:

Allora mi rivelò Dio, il santissimo, il suo segreto, e palesò a me tutta la sua gloria. E allora, mentre io lo contemplavo (non piú con i miei ma) con i suoi occhi, io vidi che la mia luce paragonata con la sua, null'altro era che tenebre ed ombra. E nulla pure era al suo cospetto la mia grandezza e la mia potestà. E quando io con l'occhio della veridicità posi a prova le opere della pietà e dell'ossequio che io avevo compiuto nel suo servizio, riconobbi che esse, non da me, ma da Lui provenivano.[12]

O si ricordino le dichiarazioni di Mastro Eckehart sulla povertà e sulla umiltà. Quando l'uomo si fa povero ed umile, allora Dio diviene tutto in tutto, Egli appare l'Essere e l'Esistente assoluti. Dall'umiltà e dalla *majestas* scaturisce in lui la nozione mistica del

divino, vale a dire, non quella del Plotinismo e del Panteismo, bensí quella della esperienza di Abramo.
Mistica è (ci è indifferente la sua genesi, ché l'esplorazione storico-geometrica non è una raffigurazione essenziale) nel suo contenuto sostanziale, sovratensione, esasperazione del momento irrazionale della religiosità. Solo a questo patto essa diviene comprensibile.[13] Naturalmente i molteplici aspetti e i momenti dell'irrazionale possono essere diversamente atteggiati e variamente disposti: ne viene di rimbalzo modificato il carattere della mistica. Ad ogni modo quel che noi abbiamo qui analizzato costituisce un momento sempre e dovunque ricorrente della mistica e non è altro che il "sentimento creaturale" spinto fin al parossismo, purché s'intenda l'inciso non già come "sentimento del nostro attuale essere fatti" bensí come "consapevolezza della nostra fatale creaturalità," vale a dire "coscienza della esiguità" di ogni creatura al cospetto di quegli che è al di sopra di ogni creatura.
Questa mistica che rampolla dal sentimento della maestà e dal sentimento creaturale, la si potrebbe chiamare "mistica della maestà." Questa "mistica della maestà" per quanto intimamente collegata con la mistica della contemplazione unitiva ne è del tutto diversa per la sua origine. Non ne sorge infatti, ma è una supertensione, una esasperata tensione del momento irrazionale, del *sensus numinis* di cui ci stiamo occupando e soltanto se è cosí interpretata diviene comprensibile. Essa si concreta in Maestro Eckehart in una trama sensibile che è strettamente legata e riflessa nelle sue speculazioni dell'essere e nella sua "visione dell'unità," e che ha non di meno il suo caratteristico motivo, come ad esempio non si ritrova neppure in Plotino. Eckehart stesso lo esprime:

Fate in modo che Dio divenga grande in voi

e in consonanza anche piú sensibile con Abramo:

Quando tu ti sei dunque riguardato unicamente dentro di te, allora vedi che io sono e tu non sei.[14]

Oppure:

Sí, io e tutte le creature siamo un nulla; tu solo sei, e tu sei tutte le cose.[15]

Questa è mistica, ma una mistica la quale palesemente non ha nulla a che vedere con la sua metafisica dell'essere, ma che può far que-

sta, sua tributaria. Allo stessissimo modo si presenta nelle parole del mistico Tersteegen:[16]

Dio Signore, essenza necessaria e infinita, essenza suprema, essenza universale e superessenza! Tu solo puoi dire con proprietà: Io sono, e questo Io sono è cosí assoluto è cosí indubitabilmente certo che nessun giuramento può immaginarsi che ponga la verità al di fuori del dubbio in maniera piú perentoria di quanto questa parola suona sulle tue labbra! Io sono. Io vivo.
Sí, Amen. Tu sei. Il mio spirito si piega, e tutto il mio essere piú intimo mi impone questo riconoscimento che Tu sei.
E allora che cosa sono io? E che cosa è il tutto? Sono io veramente ed esiste veramente il tutto? Che cosa è questo io? Che cosa è questo tutto? Noi siamo solamente perché Tu vuoi che noi siamo. Povere essenzucce, che al tuo confronto e al cospetto della tua essenza, una figura (un'ombra), un fantasma, e non una essenza devono essere chiamate. La mia essenza e l'essenza di tutte le cose, tratte al paragone della tua essenza, scompaiono molto piú presto e molto piú di quanto la luce di una candeluccia nel raggiante splendore del sole, che non si vede, ed è cosí sopraffatta dallo sfolgorio sovrano della sua luce, da essere come se piú non fosse.

Ma quel che traspare cosí in Abramo, in Eckehart, in Tersteegen, può anche oggi ancora ritrovarsi con le tracce riconoscibili di una esperienza chiaramente mistica. Nella rassegna di un libro sull'Africa del Sud,[17] io trovo questo racconto:

L'autore ripete alcune parole significative pronunciate da uno di questi robusti, volontari, silenziosi Boeri, da cui egli non aveva sentito mai parlare di altro piú profondo che del suo bestiame e delle abitudini dei leopardi, nella qual materia egli era un'autorità. Dopo una marcia di piú che due ore attraverso una immensa pianura africana, battuta dai raggi roventi del sole, egli disse lentamente: — C'è una cosa che da tanto tempo desidero domandarvi. Voi siete istruito. Quando vi trovate solo in una immensità come questa e il sole splende cosí sui cespugli, non vi sembra che qualcosa parli? Non si tratta di ascoltare con l'orecchio, ma è come se voi vi faceste *cosí piccolo, cosí piccolo* e l'altro *cosí grande*. Allora le piccole cose del mondo sembrano un nulla.[18]

c) *Il momento dell'"energico."*

Infine i momenti del *tremendum* e della *majestas* comprendono in sé un terzo momento, che potrei denominare l'"energia" del numinoso. È riconoscibile nitidamente nella *orghé* o ira e suggerisce specialmente le espressioni simboliche di vitalità, passione, movimento emozionale, volontà, forza, movimento,[19] eccitamento, attività, impeto. Tali suoi tratti si riproducono costantemente, dagli stadi del

demonismo fino all'idea del Dio vivente. Essi rappresentano quel tale momento relativo al *numen* che, se sperimentato, mette in azione il sentimento dell'uomo, lo spinge al "fervore operoso," lo colma di una sconfinata tensione dinamica, sia nell'ascesi, sia nello zelo contro il mondo e contro la carne, sia in un eroico comportamento, in cui la eccitazione interna erompe all'esterno del mondo. Essi raffigurano il momento che ha sempre investito e impugnato il dio "filosofico" della speculazione nudamente razionale e della definizione. E ogni qualvolta essi sono apparsi, i filosofi li hanno sempre giudicati come infetti di antropomorfismo. E senza dubbio a ragione, in quanto la maggior parte dei loro stessi difensori hanno disconosciuto che i termini attinti dalla zona della vita affettiva umana, possedevano qui un valore puramente analogico. A torto, in quanto, nonostante tale errore, un momento genuino, vale a dire irrazionale momento dello *theĩon* (*numen*) è cosí veramente sentito, e la religione ne è protetta dalla possibile degenerazione razionalistica. Poiché dovunque si è lottato per l'Iddio vivente e per il volontarismo, gli irrazionalisti hanno lottato contro i razionalisti: cosí fece Lutero scendendo in campo contro Erasmo. L'*omnipotentia Dei* del *De Servo Arbitrio* del primo, non è altro che la composizione della *majestas*, come assoluto dominio, con questa *energia*, concepita come forza, che non conosce ostacolo o riposo, e che è urgente, operosa, cogente e viva. Anche in alcune forme della mistica trapela potentemente questo elemento energico, per lo meno nella mistica volontaristica. Nella quale esso, nuovamente, in forma appariscente si tradisce attraverso quella divorante fiamma dell'amore che il mistico non riesce a tollerare, onde chiede sia mitigata, perché non lo consumi. Si può vedere in proposito il capitolo sulla mistica dinamica, in Eckehart a p. 237 del mio libro sulla mistica occidentale-orientale. Appare questo "energico" anche nella speculazione fichtiana sull'Assoluto, come gigantesca incessante attività cosmica, e nella volontà demoniaca di Schopenhauer, e in entrambi con il medesimo errore che tradisce già il Mito: essi, cioè, applicano agli attributi "naturali," i quali debbono essere unicamente adoperati come "ideogrammi" di quello che è funzionalmente inesprimibile ed ineffabile al non-razionale, come reali qualificativi, e scambiano i puri simboli della espressione di un sentimento, come nozioni adeguate e sostruzioni di una conoscenza "scientifica." Come vedremo piú in là, in maniera del tutto unica, questo momento del numinoso energico, è vissuto e celebrato da Goethe nelle sue strane descrizioni di quel che egli chiama il "demoniaco."

d) *Il momento del mistero.* *Il "completamente altro."*

Un Dio *compreso*, non è piú Dio. *Tersteegen.*

Mysterium tremendum noi abbiamo appellato l'oggetto numinoso e ci siamo dati a determinare l'aggettivo, il *tremendum*, esso stesso puramente analogo, poiché la sua analisi ci appariva piú agevole che quella del sostantivo, *mysterium*. Ma noi dobbiamo ora cercare di avvicinarci anche a questo piú da presso. Poiché il momento del *tremendum* non è affatto una pura spiegazione di *mysterium*: è, piuttosto, un suo predicato sintetico. Senza dubbio le reazioni di sentimento corrispondenti all'uno passano automaticamente in quelle sgorganti dall'altro. Il nostro sentimento linguistico avverte il collegamento strettissimo che vincola alla nozione del *mysterium* il suo predicato sintetico, il *tremendum*, sí che non sia possibile evocare un momento senza che immediatamente risponda, come un'eco, l'altro. "Mistero" è già per sé "terrificante mistero." È pure la transizione non deve sempre essere sí facile. I momenti del *tremendum* e del *mysteriosum* sono per se stessi nettamente differenziati, e il momento del misterioso nel numinoso può predominare su quello del *tremendum* nella esperienza psichica, può assumere anzi un rilievo cosí accentuato, da eclissare quasi totalmente l'altro. Sarebbe agevole constatarlo nuovamente in alcune forme mistiche. Occasionalmente l'uno può di per sé occupare tutta la facoltà, senza che l'altro partecipi.

a) Il *mysterium*, sprovvisto del momento del *tremendum*, noi possiamo piú dappresso designarlo come il *mirum* o il mirabile. Il quale *mirum* di per sé non è ancora un *admirandum*. Esso dovrà nascere dai momenti, quali li analizzeremo piú tardi, del *fascinans* e dell'*augustum*. Ad esso infatti corrisponde non ancora "l'ammirare," ma solamente il "meravigliarsi." "Meravigliarsi" proviene però — cosa che noi abbiamo quasi dimenticata — da meraviglia e significa nel suo senso primitivo: esser colpiti nell'animo da un miracolo, da una meraviglia, da un *mirum*. È proprio il meravigliarsi nel piú genuino significato, che è nel medesimo tempo uno stato d'animo inquadrato nell'orizzonte del numinoso e che solo in una forma sbiadita e generica è trasferito come stupore negli altri campi.[20] Se noi andiamo alla ricerca di un'altra espressione per indicare la reazione psichica caratteristica al *mirum*, noi troviamo anche qui soltanto un termine il quale, applicandosi strettamente solamente ad uno

stato naturale di spirito, possiede un significato puramente analogico: ed è lo *stupor*. Il quale è indubbiamente distinto dal *tremor* ed indica la meraviglia allibita, "il restar senza parole," l'assoluto *sconcerto*. Si confronti anche *obstupefacere*. Ancora piú esatto è il greco, *thambos* e *thambeĩsthai*. La radice *thamb* delinea felicemente lo stato d'animo di questo stupore sconcertato. Il passo di Marco x, 32: "e stupivano e lo seguivano timorosi" insinua molto efficacemente la differenza fra il momento dello *stupendum* e quello del *tremendum*. D'altro canto è altrettanto vero del *thambos* quel che sopra si è detto del facile e rapido fondersi di entrambi i momenti, donde appare il vocabolo *thambos* come un termine tecnico classico per il senso nobilitato del numinoso. Donde Marco xvi, 5 è propriamente tradotto da Lutero: *und sie entsetzten sich* "ed essi allibirono." — La parte pittorica della radice *thamb* riappare nell'ebraico *tāmahh*. Anche questo significa "allibire," anche questo si trasforma in stupore che a sua volta sbiadisce nel semplice "meravigliarsi."[21]

Misterium, mystes, mystik derivano verisimilmente da un'unica radice, che in sanscrito ancora si conserva, *muš*. *Muš* vale restare occulto, nascosto, segreto (*muš* vale lavorio occulto, nascosto, segreto e può quindi assumere il significato di ingannare e di rubare, involare). *Mysterium* assunto nel suo valore universale e sbiadito significa già a prima vista solamente segreto, nel senso di straniero a noi, incompreso ed inesplicato, e in quanto *mysterium*, costituisce quel che è da noi inteso una pura nozione analogica, ricavata dall'ambito del naturale, che si presta come raffigurazione di una certa analogia, senza che effettivamente attinga la realtà. In se stesso però, il misterioso *religioso*, l'autentico *mirum*, è, se vogliamo forse coglierlo nell'essenza piú tipica, il "completamente altro," il *tháteron*, l'*anyad*, l'*alienum*, l'*aliud valde*, l'estraneo straniero e ciò che riempie di stupore, quello che è al di là della sfera dell'usuale, del comprensibile, del familiare, e per questa ragione "nascosto," assolutamente fuori dell'ordinario e con l'ordinario in contrasto, e ricolmante quindi lo spirito di sbigottita sorpresa.[22]

Già è stato cosí al piú basso stadio del primo crudo irrompere del sentimento numinoso nella religione dei primitivi. Non già che la caratteristica di questo stadio sia che si abbia qui a che fare con "spiriti," con curiose entità, che non è dato vedere, come vuole l'animismo. Le *raffigurazioni* degli spiriti e le concezioni affini sono piuttosto tutte forme posteriori di "razionalizzazione," che tentano cioè di chiarire in una qualsiasi maniera l'enigma del *mirum*, e han-

no sempre l'effetto di indebolire e assottigliare l'esperienza stessa. Da esse rampolla non già la religione, bensí la traduzione razionale della religione, la quale finisce poi in una cosí massiccia teoria, con interpretazioni cosí banali, che il mistero ne è decisamente cacciato.[23] Il Mito rigidamente sistemato, cosí come una scolastica organica, rappresentano metodi per avviare il fatto centrale della religiosità, qual è in se stesso, verso il suo assottigliamento e la sua conclusiva eliminazione. Sicché anche nell'ambito degli stadi inferiori l'elemento specifico è precisamente un momento peculiare della sua coscienza: lo stupore cioè al cospetto di qualcosa che è "radicalmente altro," chiamisi pure quest'"altro" uno spirito, un demonio, un *deva* o possa anche non essere nominato affatto; sia che si creino per la sua interpretazione e conservazione nuove raffigurazioni fantastiche o prodotti fantastici del mondo delle favole e da quella della immaginazione, indipendentemente e prima di ogni movimento della paura demoniaca.

Conformemente alle leggi, delle quali si dovrà ancora parlare, tale sentimento del "completamente altro" si polarizzerà verso, o talora sarà indirettamente provocato mediante, oggetti che di per sé già sono "naturalmente" misteriosi, operano in maniera sorprendente, colpiscono, attraverso apparizioni inconsuete e subitanee, procedimenti e cose, nella natura, nella sfera animale, nel mondo umano. Ma anche qui si tratta di una forma di associazione, e precisamente di un accoppiamento fra il momento numinoso e un momento "naturale," non già di una gradazione del secondo. Non si dà un trapasso graduale dallo sbalordimento naturale a quello che si prova dinanzi ad un oggetto "soprannaturale." E in questo ultimo la nozione di *mysterium* raggiunge la sua completa sonorità.[24] Il che probabilmente si coglie molto piú nell'aggettivo misterioso che nel sostantivo *mysterium*. Nessuno dirà sul serio di un orologio, di cui non si rende ragione, o di una scienza che non comprende: questo è per me "misterioso." Si potrebbe forse obiettare: essere misterioso tutto ciò che è e rimane per noi assolutamente e in ogni caso incompreso, mentre quello che soltanto per un periodo di tempo è incompreso, ma è sostanzialmente comprensibile, si chiama solamente "problematico."[25] Ma la distinzione non attinge la realtà. L'oggetto effettivamente "misterioso" è al di là della nostra apprensione e della nostra capacità di comprensione, non solamente perché la nostra conoscenza ha di fronte ad esso determinati limiti che non è consentito valicare, ma perché qui noi ci imbattiamo in qualcosa di "essenzialmente altro" che per genere come per essenza

è incommensurabile alla nostra essenza e al cui cospetto noi indietreggiamo in atto di irrigidita meraviglia. Agostino esprime vigorosamente questo stupefacente momento del "completamente altro," del "dissimile" e il suo contrasto con l'aspetto razionale del *numen*, con il simile, quando scrive nelle *Confessioni* (XI, 9-1):

Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione! Et inhorresco, et inardesco. Inhorresco in quantum dissimilis ei sum. Inardesco, in quantum similis ei sum.

Possiamo chiarire il fin qui detto mercé un confronto con quell'apocrifa propaggine e caricatura del numinoso, che è la paura degli spiriti. Vediamo di analizzare lo spettro. Noi abbiamo di già caratterizzato l'elemento sentimentale tipico dello "spavento" al suo cospetto, come quello di un rabbrividire (*gruseln, gräsen*). Appunto il brivido contribuisce per qualcosa al fascino che le storie degli spiriti esercitano: come anche il rilasciarsi e l'affievolirsi dal sentimento che esse ispirano, genera un gradevole diletto. In questo modo però non è lo spirito stesso che ci dà diletto, bensí il fatto che noi ne siamo liberati. Ma evidentemente ciò è del tutto insufficiente a dar ragione del captivante fascino della storia degli spiriti. Piuttosto la sua effettiva attrazione poggia prevalentemente in questo che costituisce un *mirum*, e come tale, per se medesima, colpisce in maniera eccezionale la fantasia, destando interesse e forte curiosità. La cosa stessa stravagante eccita e percuote la fantasia. Ma ciò non perché essa sia "qualcosa di lungo e di bianco" (come una volta qualcuno ha definito uno "spirito") o perché è un'"anima" o a ragione di uno dei predicati positivi e concettuali, che la fantasia ha in proposito escogitato, ma perché è un prodigio, una cosa in verità per cosí dire non esistente affatto, che è completamente altro, un qualcosa che non rientra nella cerchia della nostra realtà, ma appartiene ad una cerchia assolutamente diversa, e che pure suscita un incomprensibile interesse nell'animo. Ma quel che pure è riconoscibile in tale caricatura, è valido in un grado piú eminente per il demoniaco, di cui il timore degli spiriti è una pura propaggine. E mentre, seguendo la linea del demoniaco in questo momento del sentimento numinoso, tale sentimento del "completamente altro" si intensifica e si chiarisce, si vengono sviluppando le sue piú alte fogge di manifestazione le quali non solamente pongono l'oggetto numinoso in contrasto con tutto ciò che è consueto e familiare, vale a dire, in ultima analisi, con la

"natura" in generale, passandolo cosí nella sfera del "soprannaturale," ma alla fine con il "mondo" stesso, esaltandolo fino alla sfera del sovramondano.

Il "soprannaturale" e il "sopramondano" sono denominazioni che hanno l'apparenza di predicati positivi. E in quanto li applichiamo a ciò che è misterioso, sembra che il mistero si spogli del suo valore iniziale puramente negativo e assurga ad una raffigurazione positiva. Ma ciò per quanto riguarda il contenuto concettuale è una pura apparenza. Poiché "soprannaturale" e "sopramondano" sono di per se stessi predicati negativi ed esclusivi riguardo alla natura e al mondo. Ma è invece rispondente a giustezza per quanto riguarda in realtà il contenuto perfettamente positivo del *sentimento*, che solamente, anche qui, non è risolto. Da questo punto di vista i nomi "soprannaturale" e "sopramondano" appaiono non definite segnalazioni di una realtà e di una qualità della cui specifica essenza noi risentiamo qualcosa, senza che riusciamo a darne una nozione corretta.

Anche l'*epékeina* ("l'al di là") della mistica non è altro che la tensione piú alta e piú forte di un momento irrazionale che soggiace già ad ogni esperienza religiosa. La mistica porta solamente all'ultimo limite estremo il contrasto dell'oggetto numinoso come "completamente altro," in quanto essa non si limita a contrapporlo a tutto ciò che è naturale e mondano, ma assolutamente all'essere e allo stesso esistente. Lo chiama peraltro "il nulla." Intende cosí non solamente ciò che non è in alcun modo definibile, ma ciò che è recisamente, essenzialmente altro e contrastante in rapporto a tutto ciò che è e può essere pensato. Ma pure cosí spingendo fino al paradosso la negazione e il contrasto, soli mezzi concessi alla riflessione concettuale per cogliere il mistero, la mistica in pari tempo conserva le qualità positive del "completamente altro" fortemente viva nel sentimento e nella sua esuberanza. E quel che vale ed è vero per il singolare *nihil* dei nostri mistici occidentali, vale ugualmente per il *sūnyam* e il *sūnyatā* il "vuoto" e la "vacuità" dei mistici buddhisti. Agli occhi di chiunque non possegga una simpatia intima per la lingua dei misteri o per gli ideogrammi e i simboli della mistica, simili aspirazioni dei pii buddhistici al "vuoto" e al "processo" che conduce al vuoto, come anche le aspirazioni dei nostri mistici al nulla e al processo che conduce al nulla, debbono far l'impressione di una specie di demenza, e perciò tutto il Buddhismo sembrerà loro essere un morboso nihilismo. In realtà il "nulla" e il "vuoto" sono un ideogramma numinoso

del "completamente altro." Il *sūnyam* è il mistero assoluto (portato fino al "paradosso" e all'"antinomia" di cui parleremo piú avanti). A chi non reca in sé tale conoscenza, tutto quel che riguarda i *prajñā pāramitā*, esaltazione a loro volta del *sūnyam* deve apparire come una follia. E completamente chimerico e incomprensibile deve restare per lui proprio quel che su milioni di altri ha agito come un incanto.

b) Tale momento del numinoso, che definimmo come il suo mistero, percorre uniformemente in se stesso, pressoché su tutte le linee dello sviluppo religioso storico, un processo di rafforzamento e di sempre piú rigido potenziamento del suo carattere "mirifico." Se ne possono segnare tre stadi: lo stadio del semplicemente sorprendente, quello del paradosso e quello dell'antinomistico.

a) Poiché il "completamente altro" è il *mirum* innanzi tutto, l'inafferrabile e l'inafferato, la *akatáleptón*, come dice il Crisostomo, quel che si sottrae al nostro concetto, per quanto trascende le nostre "categorie."

b) Ma esso non solamente le valica, non solo le rende invalide, ma appare anche costituirsi in contrasto con esse, sospenderle e confonderle. È poi non soltanto inafferrabile, ma diviene ora anche paradossale; non è poi solamente al di sopra di ogni ragione, ma appare come costituito "contro la ragione."

c) Di questo è ancora la forma piú recisa, quella che noi chiamiamo l'antinomica. Nella quale è ancora qualcosa piú del paradosso. Poiché in questo stadio non solo appaiono formulati detti che suonano contravvenzione alla ragione, alle sue norme, alle sue leggi, ma dichiarazioni che suonano vicendevolmente contrastanti, esprimenti oggetti fra sé e sé *opposita*, antinomie incompatibili e insolubili. Conformemente alla nostra teoria questo momento si deve cogliere principalmente nella "teologia mistica," se essa deve, a norma del suo contenuto essenziale, rampollare dalla "prevalenza dell'irrazionale nella concezione di Dio." E questo esso fa di fatto in maniera universalmente riconosciuta. Mistica è appunto, per essenza e in prima linea, una teologia del *mirum*: del "completamente altro." Per questo essa appare di frequente, come in Maestro Eckehart, una teologia dell'inaudito, del *nova et rara*, o come nella mistica del Mahayana, una scienza del Paradosso, o delle Antinomie, genericamente implicante un attacco alla logica naturale e un avviamento alla logica della *coincidentia oppositorum* (e quando essa traligna, come in Silesius, porta anche in ciò un frivolo e stupefatto scompiglio). Di per sé tale mistica non è affatto in con-

trasto deciso con la religiosità comune. Le vere relazioni reciproche appaiono qui subito tanto piú nitide, se i momenti qui segnalati e il loro spontaneo esprimersi dal momento genericamente religioso del numinoso del "completamente altro," senza cui non si dà verun sentimento genuinamente religioso, si considerino precisamente in personalità, che sono abitualmente contrapposti ad ogni mistica: in Giobbe e in Lutero. I momenti del "completamente altro" come paradosso ed antinomia costituiscono precisamente quel che chiamiamo il ciclo di pensieri giobbesco — per nessun piú caratteristico che per Lutero.[26]
Ne riparleremo piú tardi.

Capitolo quinto
Inni numinosi
(Momenti del numinoso III)

La differenza fra la glorificazione puramente "razionale" del divino e quella che voglia dare in pari tempo una sensazione dell'irrazionale e del numinoso a norma del momento del *mysterium tremendum* può mostrare il confronto dei seguenti squarci poetici. Gellert sa cantare con sufficiente possanza e vivezza "lo splendore di Dio sfolgorante nella natura":

> I cieli vantano la gloria dell'Eterno,
> e la lor voce intona il Suo nome sempre
> e il lor suono trasmette il nome Suo.

Tutto è qui chiaro, razionale, familiare fino alla strofa conclusiva compresa:

> Io sono il tuo Creatore, sono sapienza e bene,
> un Dio di ordine, la salvezza tua.
> Io son! Con tutta la tua mente,
> amami e prendi parte all'alta grazia mia.

Ma per quanto sia ispirato quest'inno, la "gloria di Dio" non è qui ancora completamente colta. Vi manca un momento che invece appare riconoscibile quando noi paragoniamo quest'inno con quello intonato, una generazione prima, da J. Lange alla *Maestà di Dio*:

> Al Tuo cospetto trema degli angeli il coro,
> *abbassano* occhi e volto,
> tanto *terribile* Tu appari loro.

E di questo risuonano i loro canti.
La *creatura si irrigidisce*
alla Tua presenza,
donde tutto l'universo è saturo,
e questa apparenza mostra,
spirito eternale,
un'immagine attraverso cui Tu ti *nascondi.*
La Tua lode intrecciano perennemente
cherubini e serafini.
Dinanzi a Te la schiera canuta degli anziani,
in umiltà, sulle ginocchia, serve.
Poiché Tua è la forza, Tuo l'onore,
Tuo l'impero, Tua la santità,
onde *l'orrore mi strappa fuori da me stesso.*
In Te una Maestà
al di sopra di tutte.
Tu santo, santo, santo Ti appelli.[1]

V'è qui piú che in Gellert. E pure qui manca ancora qualcosa che troviamo nel canto dei Serafini, al c. VI di Isaia. Nonostante il suo "ammutolire" anche Lange scioglie dieci lunghe strofe, — gli angeli solamente due versi. E mentre egli chiama in modo ininterrotto Dio *Tu* gli angeli parlano di Jahvè in *terza persona.*[2]
Straordinariamente ricca di inni e preghiere numinose è la liturgia del Jom Kippur, il grande giorno ebraico della riconciliazione. Essa è fiancheggiata dal Trisagio dei Serafini del c. VI di Isaia, che è frequentemente ripetuto, e racchiude preghiere altrettanto mirabili che quelle dell'*Ubekēn tēn pachdekā*:

Fai scendere Jahvè, nostro Dio, il Tuo timore su tutte le Tue creature, e il venerando rispetto per Te su tutto che Tu hai creato, ché Te temino tutte le Tue creature e dinanzi a Te si prostrino tutti gli esseri, e tutti si stringano in patto per compiere con tutto il cuore la Tua volontà, come noi sappiamo, Jahvè, Dio nostro, che la sovranità è nelle Tue mani, la potenza in Te e la forza nella Tua destra, e il Tuo nome grandeggia su tutto che Tu hai fatto.

O il *Qādosh attā*:

Santo sei Tu e terribile (*norā*) il tuo nome, e nessuno Dio fuori di Te, come sta scritto: si leva Jahvè degli eserciti in giudizio e l'Iddio santo è santificato nella giustizia.

Anche i magnifici canti *Jigdal Elohim Chaj* e *Adon olām* spingono lontano questo suono come parecchi tratti della *Corona reale* di Salomo ben Jehudah Gabirol, come il Niflaïm:

Mirabili sono le opere Tue
e la mia anima le riconosce e loda,
Tua, o Dio, è la forza, Tua la grandezza,
lo sfolgorio, la potenza, la lode,
Tuo il dominio su tutto,
la sovranità e l'onore.
Le creature dell'alto e del profondo testimoniano
[che tu continui
quando esse si dissolvono nel nulla.
Tua è la potenza, nel cui mistero
si smarrisce il pensiero.
Poiché Tu sei piú potente
che la sua portata.
Tua l'onnipotenza di cui ti avviluppi,
il mistero e la causalità prima.
Tuo il nome, segreto agli uomini della luce,
e la forza, che tiene sospeso il mondo al di
[sopra del nulla
che rivela segreto il dí del giudizio...
E il Trono innalzato su tutte le altezze,
e la dimora nell'inviluppo etereo,
Tuo l'essere, dalla cui luce irraggia ogni vita,
di cui possiamo dire che noi ci muoviamo
solamente nella sua ombra.

O come l'*Attā nimssā*:

Tu sei!
Né l'udito dell'orecchio, né la luce dell'occhio
possono raggiungerti,
Nessun come, perché e dove
aderiscono a Te come indizi:
Tu sei!
Il Tuo mistero è ascoso:
chi mai può svelarlo?
Sí profondo, sí profondo
chi mai può trovarlo?[3]

Capitolo sesto
Il fascino
(Momenti del numinoso IV)

Tu solo soddisfi nella piú pura essenza.

1. Il *contenuto* qualitativo del numinoso (su cui il misterioso imprime la *forma*) è da un punto di vista il momento già analizzato

del tremendo che repelle, ricco di *majestas*. Ma da un altro, è chiaro che è qualcosa in pari tempo di tipicamente *attraente*, captivante, *affascinante*, il quale si intreccia in una strana forma di armonia contrastante con il momento repellente del *tremendum*. Lutero dice: "Cosí come noi riveriamo con paura un luogo santo e pure non ce ne allontaniamo, bensí al contrario ci avviciniamo ad esso sempre di piú."[1] Ed un poeta odierno scrive:

> Dinanzi a cui inorridisco — a cui sono spinto.

A questa intimamente contrastante armonia, a questo duplice carattere del numinoso, offre testimonianza tutta la storia religiosa: per lo meno a partire dallo stadio del raccapriccio demoniaco. Costituisce cioè il piú singolare e il piú rimarchevole fenomeno in tutta la storia del fatto religioso. Tanto orribile e terrificante il demonico divino può apparire allo spirito, altrettanto attraente, ammaliante gli diventa. E la creatura, la quale trema al suo cospetto in uno smarrimento disperato, sperimenta in pari tempo il bisogno di appressarsi ad esso, di farlo anzi in qualche modo proprio. Il mistero non è per essa solamente qualcosa di meraviglioso, ma qualcosa di meravigliosamente splendido. E di fianco all'elemento che confonde, sorge quello che ammalia, rapisce stranamente, spesso crescendo in intensità fino all'ebbrezza e allo smarrimento: è l'elemento dionisiaco nell'efficacia del *numen*. Vogliamo chiamare questo momento il "momento *fascinans*" del nume.

2. Le nozioni e i concetti razionali che si sviluppano parallelamente a questo momento irrazionale dell'affascinante e lo traducono in schemi, sono l'Amore e la Misericordia, la Pietà, il Conforto; tutti elementi "naturali" della comune esperienza psichica, solamente pensati nella perfezione. Tali momenti però, per quanto efficaci nel ciclo di sviluppo della esperienza della beatitudine religiosa, non la esauriscono affatto. Come la infelicità religiosa — quale esperienza dell'*ira* — racchiude in se stessa profondi momenti irrazionali, cosí anche il suo contrapposto, la beatitudine religiosa. La quale è piú, molto piú che il semplice sentimento naturale dell'esser confortati, dell'aver confidenza, della gioia che è nell'amore, comunque esso possa essere spinto in alto. L'*ira* concepita a modo puramente razionale od etico, non giungeva mai ad adeguare quel profondo elemento di *raccapriccio* che è racchiuso nel mistero del divino. Alla stessa maniera "lo stato di grazia" non riesce ad incorporare esaurientemente questo profondo stato di *rapimento esta-*

tico che è contenuto nella misteriosa esperienza beatifica del divino. Lo si può bensí designare convenientemente col nome di "grazia," ma allora nel significato della parola denso di numinoso, che comprende lo stato di grazia, ma che allo stesso tempo implica "qualcosa piú."

3. Questo "qualcosa piú" ha i suoi stadi preliminari già lontano nella storia delle religioni. È infatti perfettamente possibile, anzi probabile che il sentimento religioso nel primo stadio del suo sviluppo, erompa unicamente con uno dei suoi poli, vale a dire con l'aspetto "repellente" e appaia unicamente nella foggia di terrore demonico. Lo suffraga ad esempio il fatto che ancora in stadi ulteriori dello sviluppo il vocabolo che esprime il "venerare religiosamente," significhi veramente "riconciliare," "ammansire l'ira." Cosí in sanscrito *ārādh*.[2] Ma da un simile sgomento demonico, qualora esso non implicasse altro, qualora esso non costituisse un momento soltanto di una piú ricca esperienza che si protende man mano verso la consapevolezza, non sarebbe possibile mai la transizione ai sentimenti di un positivo darsi al *numen*.[3] Da esso potrebbe scaturire soltanto un culto conchiuso nella forma dell'*apaiteĩsthai* e dell'*apotrépein*, equivalente all'espiazione e alla propiziazione, diretta a rimuovere o a placare l'"ira" del nume. Con esso non è mai possibile spiegare come il numinoso sia ricercato, desiderato, vagheggiato, non solamente in vista dell'avviamento naturale e dell'utile che l'uomo può ripromettersene, ma anche per se stesso, non solamente attraverso le forme del culto "razionale" bensí anche attraverso quelle singolari osservanze "sacramentali," quei riti, quei metodi di comunione, mercé cui l'uomo cerca di guadagnare il possesso del numinoso.

Di fianco alle manifestazioni e alle forme normali e comprensibili della prassi religiosa, come la propiziazione, la preghiera, l'offerta, l'azione di grazie e cosí via, sussiste una serie di processi singolari, i quali richiamano una attenzione sempre maggiore, e nei quali si crede di poter scoprire, oltre che lo spirito religioso in genere, la radice della "mistica." Mediante una quantità di strani gesti e di forme fantastiche di mediazione l'uomo religioso cerca con essi di padroneggiare "la realtà misteriosa" e di saturarsene, perfino anzi di identificarsi con essa. Simili gesti e comportamenti si ripartiscono in due classi: quella dell'identificazione magica dell'io con il *numen*, mediante mezzi d'azione magico-culturali, con le formule, lo scongiuro, la consacrazione, l'esorcismo, e quella delle maniere sciamanistiche

del possesso, dell'invasamento, dell'inabitazione nell'esaltamento e nell'estasi. I punti di partenza son qui tipicamente e univocamente magici, e l'intento fu qui inizialmente soltanto quello di appropriarsi la forza prodigiosa del *numen* per scopi "naturali." Ma non ci si arresta lí. Il possesso medesimo e la presa di possesso del *numen* assurgono alla qualità di fine autonomo, vengono ricercati per se stessi, attraverso le piú raffinate e selvagge escogitazioni dell'ascesi. Comincia allora "la vita religiosa." Il perdurare in questa strana ed eccentrica condizione di possesso numinoso diviene esso stesso un bene, di piú, un salvamento, radicalmente difforme dai beni profani perseguiti dalla magia. Anche qui s'inizia un processo di sviluppo, di purificazione e di maturità sull'esperienza. I piú sublimi stati dell'"essere nello spirito" purificato e di una mistica nobilitata costituiscono l'apice, il cui apice è toccato nell'"essere nello spirito" e la cui finalità è la mistica perfettamente nobilitata. Per quanto eterogenei, simili stati compaiono l'uno di fronte all'altro, il loro punto di affinità e di collegamento è che il *mysterium* vi è sperimentato nella sua natura positivamente reale ed intima, come qualcosa che incomparabilmente "beatifica" e di cui in pari tempo non può essere né espresso né concepito, ma solamente vissuto, in cui consiste veramente questa *cosa che beatifica.* Quanto la "dottrina della salvezza," possiede di beni di salvezza che si possono indicare come positivi, essa li abbraccia e li vivifica tutti, senza però esaurirsi in essi. Ma nell'atto di penetrarli e di pervaderli, ne fa qualcosa piú di tutto che l'intelletto può concepirne e dirne. Essa conferisce la pace che travalica ogni intendimento. La lingua può solo a mala pena balbettarne. E solo da lungi è dato di tracciarne una nozione impropria e confusa col sussidio vacillante di immagini e di analogie.

4. "Occhio non ha visto, orecchio non ha udito, in nessun cuore di uomo è entrato." Chi non avverte il suono di esaltazione di queste parole di Paolo e l'elemento tempestoso, dionisiaco che le anima? È significativo che in parole di questo genere, nelle quali il sentimento vorrebbe spiegare la sua turgida pienezza, tutte le immagini svaniscono, e la coscienza si allontana dai fantasmi, per attenersi a raffigurazioni puramente negative. Anche piú significativo il fatto, che leggendo o udendo di tali parole noi non avvertiamo il loro carattere negativo! Che noi possiamo estasiarci, addirittura inebriarci, attraverso le serie delle negazioni, e che esistano proprio inni interi i quali racchiudono piú profonda e sconcertante capacità di penetrazione, in cui sta proprio quasi nulla:

O Dio, Tu profondo senza fondo,
come ti posso io conoscere a sufficienza,
Tu l'altissimo, come deve la mia bocca
Te degnamente nomare?
Tu sei un mare inconcepibile:
io mi sprofondo nella Tua misericordia.
Il mio cuore è vuoto di sapienza,
raccoglimi con le Tue braccia.
Volendo foggiare un concetto di Te
per me e per altrui,
realizzo la mia fralezza.
Poiché tutto quel che Tu sei,
è senza principio e senza fine.
I sensi mi vengono meno.[4]

Tutto ciò mostra come indipendente sia il contenuto positivo dalla rappresentazione concettuale, come esso possa essere validamente sperimentato e fondamentalmente "compreso" e intimamente apprezzato, puramente nel sentimento e attraverso ad esso.
5. Il puro "amore," la pura "fiducia," comunque beatificanti, non riescono a chiarirci quell'istante del rapimento, che alita nei nostri canti soteriologici piú teneri e piú intimi, nei nostri piú spasimanti canti di aspettativa e di speranza:

Gerusalemme, tu città in alto edificata...

oppure:

Ho da lungi, o Signore, rimirato il Tuo trono...

nei versi quasi danzanti di Bernard di Cluny:

Urbs Sion unica, mansio mystica, condita caelo,
nunc tibi gaudeo, nunc tibi lugeo, tristor, anhelo.
Te, quia corpore non queo, pectore saepe penetro;
sed caro terrea, terraque carnea, mox cado retro.
Nemo retexere, nemoque promere sustinet ore,
quo tua moenia, quo capitolia plena nitore.
Id queo dicere, quomodo tangere pollice coelum,
ut mare currere, sicut in aëre figere telum.
Opprimit omne cor ille tuus decor, o Sion, [o pax.
Urbs sine tempore, nulla potest fore laus tibi [mendax.
O nova mansio, te pia concio, gens pia munit,
provehit, excitat, auget, identitat, efficit, unit.[5]

oppure:

> Beatissima sostanza, gioia infinita,
> abisso di perfettissimo godimento,
> eterna magnificenza, sole splendentissimo,
> che non conosce tramonti od eclissi.

oppure:

> O, chi potesse annegare
> nel mare infinito della Divinità,
> affinché fosse strappato
> del tutto a ogni pena, angoscia e timore.

6. Qui, si vive il "piú" del *fascinans*. Vive pure in quelle esaltate celebrazioni dei beni della salvezza che ricorrono in tutte le religioni soteriche e che tradiscono cosí sorprendente contrasto con l'apporto, all'apparentemente magro e di frequente puerile, che esse implicano di concetti e di immagini. Veramente ne ha ben avuto sentore chiunque abbia traversato con Dante l'Inferno, il Purgatorio, e il Paradiso e la Rosa celeste, in quella ansia sempre piú esaltata, che tende a innalzarsi. Si alza finalmente. E quasi rimaniamo spaventati perché svela tanto poco:

> Nella profonda e chiara sussistenza
> dell'alto Lume parvermi tre giri
> di tre colori e d'una contenenza.

Si è tanto viaggiato, domanda spontaneamente "l'uomo naturale," per contemplare tre giri di tre colori! Ma le labbra del veggente balbettano ancora di commozione nel ricordare il contenuto *positivo* della visione, non raggiungibile da alcun concetto ma appunto per questo, accessibile all'esperienza del sentimento:

> Oh, quanto è corto il dire e come fioco
> al mio *concetto*! E questo, a quel ch'io vidi,
> è *tanto* che non basta a dicer poco.

Per tutto la "salvezza" è tal cosa, che all'uomo "naturale" spesso dice poco o nulla, che anzi *cosí come egli la comprende*, appare spesso straordinariamente fastidiosa e povera di interesse, talvolta addirittura grossolana e ripugnante alla natura. Cosí può apparirgli la *visio beatifica* di Dio nella nostra dottrina della salvezza, o la *Henosis*, l'Unità di "Dio tutto in tutto" dei mistici. *Cosí come egli la comprende*: ma se appunto egli non l'intende affatto! Poiché egli confonde quel che gli viene dato come una esteriore espressione, vale a dire come un analogo e come un puro ideogramma del sen-

timento, privo com'è dell'intima luce del Maestro, con i concetti naturali, e astretto ad una comprensione "naturale," egli si allontana sempre piú dal fine.

7. Ma non è solamente nel sentimento dell'aspettativa religiosa che il *fascinans* esercita la sua azione. Esso vive già nel momento della "solennità," cosí nella raccolta concentrazione e nell'umile prostrazione della pietà individuale, e dell'elevazione al sacro come nel culto associato, nutrito di serietà e di profondità.[6] È esso che nella "solennità" può cosí compiutamente satollare lo spirito e ricolmarlo di serenità. Forse vale per esso, come in generale per il sentimento del numinoso quel che lo Schleiermacher asserisce (*Glaubenslehre*, 5) vale a dire che non può di per sé verificarsi e costituire un momento pieno, se non mediante il collegamento e la compenetrazione di elementi razionali. Ma anche se ciò è vero, lo è piuttosto per ragioni diverse da quelle che lo Schleiermacher adduce: mentre non può d'altro canto escludersi che esso occupi in ogni caso un posto piú o meno predominante e conduca ad una condizione di calma *hesychía* come di trasporto, in cui *pressoché* da solo riempie il momento e l'anima. Ma sia nella forma del veniente Regno di Dio e della trascendente beatitudine del Paradiso, sia in quella della propria ammissione nella beatificante realtà supermondana; sia a mo' di aspettazione preliminare sia di esperienza già presente (sol che ti *abbia* io non mi occupo piú di cielo né di terra): attraverso tutte le molteplici sembianze si effonde, collegato intimamente, un impulso singolarmente potente di un Bene che solamente la religione conosce e che sostanzialmente è irrazionale. Lo spirito lo *avverte* alla maniera di un presentimento e lo scopre attraverso oscuri e insufficienti simboli espressivi. La quale condizione mostra come al di sopra e al di là del nostro essere razionale sta nascosta l'ultima e piú alta sezione della nostra natura. La quale non è capace di trovare l'acchetamento di sé nella mera soddisfazione delle esigenze dei nostri impulsi e dei nostri desideri sensibili, psichici o intellettuali. I mistici l'han chiamata: "il fondo dell'anima."

8. Ma come prima nel momento del misterioso dal "completamente altro" rampollava il soprannaturale e il trascendente, che nell'*epékeina* dei mistici viene piú esplicitamente contrapposto a ogni positività (*Hiesigkeit*) razionale, cosí accade anche nel momento del *fascinans*. Attraverso l'esasperazione esso si trasforma nel "trasbordante," che in questo piano, come momento mistico, corrisponde all'*epékeina* dell'altro e va quindi analogamente esplorato.

9. Un sentore del trasbordante però si coglie in *ogni* stato genuino

di beatitudine religiosa, anche là dove esso è coartato e disciplinato. Chiarissimamente lo mostra però l'indagine di quelle insigni esperienze nelle quali la vita religiosa si manifesta nella sua tipica purezza e la sua suprema attualità (e nell'atto intensificato), e nelle quali offre i suoi connotati piú potentemente, che nella pietà consueta meno caratteristica: vale a dire nella "esperienza della grazia, della conversione, della rinascita." Nelle forme cristiane di tali esperienze si delinea come concetto centrale la redenzione della colpa e della servitú del "peccato." Noi dovremo constatare tra poco che anche simile concetto non si compie senza infiltrazioni irrazionali. Ma prescindendo per il momento occorre già qui insistere sulla ineffabilità di quel che è stato propriamente sperimentato, sulla beatitudine sconcertante, sul rapimento e sull'esaltamento, pencolante a volte verso lo strano e l'anormale, in cui una simile esperienza può trasmodare. Danno a tutto ciò il loro suffragio le testimonianze e riminescenze di tutti i convertiti, da Paolo in poi. Lo James ne ha dato un certo numero, senza però segnalare l'irrazionale che vi vibra. Uno dei suoi testimoni dice:

Io provai in quel momento solo una ineffabile gioia ed esaltazione. È impossibile descrivere esaurientemente l'esperienza. Rassomigliava all'effetto di una grande orchestra, quando tutte le note separate si fondono insieme in una sola armonia, la quale dà all'ascoltatore solamente il senso che la sua anima è sollevata, minacciando quasi di scoppiare per esaltamento (p. 55).

E un altro:

Piú vado alla ricerca di parole per esprimere l'intimità di questo rapporto e piú nettamente scorgo l'impossibilità di descrivere l'esperienza mediante le nostre usuali immagini (p. 55).

E quasi con la precisione di un dogma, la qualitativa differenza della *beatitudine* al confronto dell'altra *gioia*, "razionale," è indicata da un terzo:

Le concezioni che i convertiti si fanno della bontà di Dio e la gioia che essi ne ricavano, rappresentano qualcosa di caratteristico e di completamente diverso da tutto ciò che l'uomo normale può possedere, o anche solamente immaginare (p. 185).

Cf. anche pp. 57, 154, 182. E la testimonianza di Giacomo Boehme a p. 328:

Ma quanto sia stato grande il trionfare nello spirito, io non so né scrivere né dire. Non si lascia paragonare con altro che con il sorgere della vita in mezzo alla morte, con la risurrezione dei morti.

Nei mistici, simili esperienze trasmigrano nettamente nel dominio del trasbordante:

Oh, potessi io dirvi quel che sente il cuore, come esso internamente brucia e si consuma, ma io non trovo parole per dirlo. Posso semplicemente dire: se solamente una stilla di quel che sento cadesse nell'Inferno, l'Inferno ne sarebbe d'incanto trasformato in un Paradiso.

Cosí dice Caterina da Genova, e similmente si esprime tutta la serie dei suoi consanguinei spirituali. E allo stesso modo, solo piú pacatamente, si esprime l'inno ecclesiastico:

Quel che loro donò il re del cielo,
è noto solamente ad essi.
Quel che ognuno scopre,
quel che niuno tocca,
ha l'illuminato loro senso ornato
ed essi ha innalzato alla divina maestà.

10. Le esperienze che noi incontriamo nel cristianesimo come esperienze della grazia e della rinascita, hanno il loro parallelismo fuori del cristianesimo, nelle religioni di alto livello spirituale. L'irrompere della salvifica Bodhi, il dischiudersi dell'"occhio celestiale," lo *Jñāna* o *prasāda di Jśvara*, vittoriosi delle tenebre della insipienza, lampeggianti di esperienze incommensurabili, sono simili corrispondenze. E parimenti anche qui, appare nettamente riconoscibile il carattere tipicamente irrazionale ed il genere tutto particolare della beatitudine. La qualità ne è varia nei molteplici casi e sempre nettamente difforme da quella della esperienza cristiana, ma è costantemente affine nel grado di intensità e sopra tutto è sempre un assoluto *fascinans,* un "bene," che è un "trasbordante" al confronto di tutto che sia suscettibile di espressione e di comparazione naturale o di esso tradisce l'orma vigorosa. Tutto ciò vale parimenti del Nirvana del Buddha e delle sue gioie, solo all'apparenza fredde e negative. Soltanto dal punto di vista concettuale il Nirvana è una negazione: dal punto di vista sentimentale è una realtà positiva nella sua forma piú energica e un *fascinans*, che può trascinare i suoi devoti alla piú alta esaltazione. Io ricordo molto bene una conversazione avuta con un monaco buddhista, il quale con logica stringatissima mi aveva sciorinato la sua *theologia negativa* e gli argomenti della sua dottrina dello *Anātman* e dell'universale vacuità. Ma giunto alla fine, alla questione che cosa il Nirvana stesso fosse, si arrestò in una lunga pausa, e diede una sola mormorata risposta: "Beatitudine-inesprimibile." E nella laconicità e

nella gestura della risposta, nella solennità della voce, nel portamento e nel tono, era significato molto piú chiaramente di quanto non avessero detto le sue parole. Era veramente una confessione solenne del *fascinans mysterium*, ed esprimeva a suo modo quel che Scēlaleddin dice al modo suo:

> L'essenza della fede è solamente uno stupire;
> non piú per allontanarsi da Dio; no, ebbro
> all'amico appressarsi, tutto in lui immergersi.[7]

E il *Vangelo degli Ebrei* annuncia il paradossale aforisma:

> Ma chi ha trovato stupirà:
> e, nello stupore, diverrà re.

11. Noi possiamo cosí riaffermare — battendo la via *eminentiae et causalitatis* — che il divino è la realtà piú alta, piú potente, piú buona, piú bella, piú amabile, che un uomo possa *pensare*. Ma per la via *negationis* noi diciamo in pari tempo che il divino non è solamente il fondamento e il superlativo di tutto ciò *che può essere pensato*: Dio è, in se stesso, tuttora una cosa per sé.

Capitolo settimo
Il portentoso
(Momenti del numinoso V)

1. Un vocabolo singolarmente difficile a tradursi, una nozione ardua ad afferrarsi nei suoi aspetti stranamente diversi, è il greco *deinós*. Donde la sua inaccessibilità? Poiché esso non fa altro che esprimere il numinoso, di solito ad un livello piú basso, in un'attenuazione poetica od oratoria e in una forma logorata. Il suo valore centrale è quello dello spaventoso e dell'*inquietante* nel numinoso. Spiegandone i momenti, appare equivalente al *dirus* e al *tremendus*, al malefico e allo schiacciante, al potente e allo strano, al mirabile e al sorprendente, all'orrido e all'affascinante, al divino e al demonico, all'"energico." Un sentimento di genuino timore numinoso in tutti i suoi momenti, al cospetto della realtà mirabile che è l'uomo, intende suscitare Sofocle nel canto del coro:

> πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει.

Un verso di questo genere è veramente intraducibile, perché il nostro idioma manca di un vocabolo il quale esprima distintamente

e esaurientemente l'impressione numinosa di una realtà.[1] Probabilmente il termine che meglio gli si approssima, è il "portentoso." Onde il verso citato si potrebbe, a norma dell'atteggiamento che implica, tradurre bene cosí:

Molti portenti al mondo, ma
nulla piú portentoso dell'uomo

purché naturalmente ci si riporti al primitivo significato fondamentale di "portento" che generalmente è sfuggito al nostro sentimento. Con il vocabolo "portento," oggi noi intendiamo semplicemente null'altro che qualcosa di eccezionalmente grande per natura e proporzioni. Ma questa non è, per dir cosí, che una deformazione razionalistica, ad ogni modo razionalizzata e tarda della nozione primitiva. Poiché "portentoso" (*ungeheure*) è propriamente e inizialmente l'*inquietante*, vale a dire, appunto, una realtà numinosa. Proprio questo elemento sconcertante nell'uomo, Sofocle voleva significare. Quando questo valore centrale del vocabolo sia sentito appieno, esso può essere con sufficiente approssimazione adoperato ad esprimere il numinoso nei momenti del *mistero*, del *tremendum*, della *majestas*, dell'*augustum* e dell'*energicum* (anche il *fascinans*, pur esso vi è compreso).

2. La varietà e la trasformazione dei significati del "portentoso" si possono nettamente cogliere in Goethe. Anch'egli addita con tal vocabolo innanzi tutto quel che secondo lui, è *smisurato* di proporzioni ("il del tutto grande"), quel che travalica le nostre capacità percettive spaziali, come ad esempio l'immensurabile volta celeste nella notte, in quel passo del *Wanderjahre* in cui Guglielmo nella casa di Makario, è dall'astronomo introdotto nell'osservatorio. Egli qui nota propriamente ed efficacemente:

Il *portento* (in questo significato) cessa di essere sublime. Supera la nostra capacità di comprensione.[2]

Ma altrove egli adopera il vocabolo a norma del particolare valore del suo primitivo significato. Il portento allora è per lui piuttosto l'*inquietante* pauroso-terribile.

Cosí rimane una casa, una città, dove si sia verificato un portento, terribile a chiunque vi ponga il piede. Là non brilla piú, sí chiara la luce del giorno, là sembrano le stelle aver perduto il loro fulgore.[3]

Il portentoso in forma mitigata, diventa allora l'incomprensibile, là dove del resto vibra ancora un lieve brivido:

Ed egli credeva sempre piú di dover riconoscere esser meglio rimuovere il pensiero dal portentoso *inafferrabile*.[4]

Cosí diviene per lui facilmente, il portentoso, raffigurato come il nostro *stupendum*, o *mirum*, come l'assolutamente inaspettato, lo *stranamente* altro, il sorprendente:

> Disgraziato! Appena ora mi posso quasi riavere!
> Quando ci si imbatte nell'*inaspettato*,
> quando il nostro sguardo coglie qualcosa di [portentoso,
> il nostro spirito rimane per un tratto muto:
> nulla abbiamo, dove *trovar confronto*.

In queste parole di Antonio nel Tasso il portentoso naturalmente non è qualcosa di grande, che qui veramente non era compreso, né pure, propriamente, qualcosa di "spaventoso" — bensí che ingenera in noi stupore, *thambos*: "nulla abbiamo qui con cui poterlo paragonare." Il nostro popolo esprime benissimo il sentimento corrispondente con l'inciso: "restar senza fiato," per lo stupore e la sorpresa. Infine come termine perfettamente appropriato per il nostro numinoso in tutte le sue facce, appare il "portentoso," nelle mirabili parole di Faust:

> Nel brivido è la piú alta espressione dell'uomo.
> Per quanto il mondo gli renda dura e difficile [l'esperienza,
> sente profondamente commosso il *Portento*.

Capitolo ottavo
Analogie

1. *L'armonia del contrasto.*

Al fine di dare a questo secondo aspetto del numinoso una enunciazione appropriata noi abbiamo dovuto alla designazione originaria di *mysterium tremendum* aggiungere che allo stesso tempo è senz'altro un *fascinans*; in questo senso illimitato di sgomento e insieme di splendore trova il *mysterium* il suo *positivo* duplice contenuto, quale si offre al sentimento. Questa armonia di contrasti nel contenuto e nella funzionalità del mistero, che noi tentiamo di descrivere senza riuscirvi, può in qualche modo adombrarsi a di-

stanza mediante un'analogia ricavata da un campo pertinente però, non alla religione, bensí all'estetica. Simile analogia in realtà è solamente un pallido riflesso e per soprassello qualcosa che per se stesso è di difficile soluzione: si tratta del *sublime*. Spesso e volentieri si riempie la nozione negativa del "trascendente" con questo contenuto familiare del sentimento, e si chiarifica spontaneamente la trascendenza di Dio mediante la sua sublimità. E per una delineazione analogica il procedimento è permesso. Ma se gli si attribuisce un valore preciso e letterale, si cade immediatamente in errore. I sentimenti religiosi non sono sentimenti estetici. Il *sublime* rientra, subito dopo il *bello*, nel dominio dell'estetica, per quanto le due nozioni si diversifichino a vicenda. D'altro canto le analogie fra il sublime e il numinoso si intravvedono agevolmente. In primo luogo, anche il "sublime" è, per parlare con Kant, un "concetto inanalizzabile."[1] Senza dubbio è possibile raggruppare alcuni segni generali "razionali," i quali uniformemente sono evocati non appena noi chiamiamo sublime un oggetto: ad esempio, che esso "dinamicamente" o "matematicamente," attraverso potenti manifestazioni di forza o attraverso grandezze spaziali, si approssima ai confini della nostra capacità intellettiva o minaccia di oltrepassarli. Ma si tratta qui semplicemente di una condizione, non già della essenza della impressione sublime. Una semplice grandezza smisurata non è ancora sublime. La nozione stessa rimane pertanto inanalizzabile, ha in sé qualcosa di misterioso: e questo lo riavvicina al numinoso. In secondo luogo si può osservare che, anche nel sublime, traspare quel caratteristico duplice momento di qualcosa che colpendo lo spirito, respinge ed attrae. Nel medesimo tempo abbatte ed esalta, comprime e trae fuori di noi per far sorgere un sentimento affine al timore e nel medesimo tempo rallegra. Pertanto la nozione del sublime appare veramente legata da una somiglianza a quella del numinoso, ed è tale da provocarla e da esserne provocata, mentre ciascuna delle due tende naturalmente a trapassare nell'altra.

2. *Legge dell'associazione dei sentimenti.*

a) Poiché queste espressioni: *provocare* e *trapassare* assumeranno piú tardi per noi un rilievo, e la seconda specialmente è esposta a ambiguità che appaiono frequenti nelle odierne dottrine evoluzionistiche e ad aprire il varco a false conclusioni, occorre qui esaminare la cosa piú da presso.
È una ben nota legge fondamentale della psicologia che le idee si

attraggono a vicenda e le une suscitano le altre e le sospingono, quando siano similari, sullo scenario della coscienza. Una legge parallela vale per i sentimenti.[2] Anche un sentimento può destare il suo analogo nello spirito, e può far sí che io ne esperimenti anche l'altro nel medesimo tempo. Di piú: come, sempre a norma della legge della attrazione in virtú della rassomiglianza, si giunge alla erronea sostituzione delle idee, sí che io possa concepire un'idea X quando invece la Y sarebbe indicata, cosí si può analogamente incappare nella erronea sostituzione dei sentimenti, ed io posso reagire ad un'impressione col sentimento X, mentre il sentimento appropriato dovrebbe essere Y. Infine *io* posso trasvolare da un sentimento ad un altro anzi eventualmente attraverso una transizione impercettibilmente graduale, mentre il sentimento X lentamente si spegne, e il sentimento Y, suscitato nel medesimo tempo si afforza e si acuisce in proporzioni parallele. Quel che "trapassa" qui, non è in realtà il sentimento stesso. Non è esso infatti che trasforma la sua qualità o si "evolve" trasmutandosi effettivamente in qualcosa di diverso, ma piuttosto si deve dire che sono *io* colui che oltrepassa, vale a dire che compie un passaggio da un sentimento ad un altro, in rapporto col cambiamento delle circostanze in cui mi muovo, attraverso il lento affievolirsi dell'uno e l'acuirsi dell'altro. Il "trapasso" del sentimento stesso in un altro equivarrebbe esattamente ad una "trasmutazione," sarebbe tipicamente un'alchimia psicologica.

b) Eppure simile trasmutazione è assunta dall'odierna dottrina della evoluzione — che dovrebbe piú esattamente appellarsi dottrina della trasmutazione — con l'accettazione delle ambigue parole "evoluzione graduale" cioè da un qualitativo in un altro o delle altre analoghe "epigenesi" "eterogonia"[3] e simili. In questo modo si "svilupperebbe" ad esempio il sentimento dell'obbligazione morale. Da prima — si dice — si scorge la semplice costrizione della consuetudine uniforme, quale si attua nella vita associata del *clan*. Quindi, si continua, ne *promana* l'idea dell'universale obbligazione. Come l'idea trovi il verso di farlo non si spiega affatto. Si disconosce che l'idea di "dovere" è *qualitativamente* del tutto diversa dalla costrizione in virtú della consuetudine. L'analisi psicologica piú sottile e piú penetrante, capace di afferrare le differenze di qualità, viene qui cosí grossolanamente messa da parte e quindi il problema stesso viene disconosciuto. O meglio, se qualcosa se ne coglie, rimane sopraffatto dal processo della "evoluzione graduale" sí che una cosa appaia trasmigrante in un'altra virtú della

durata (*par la durée*), come il latte diviene automaticamente acido. Ma in realtà il "dovere" implica un contenuto concettuale del tutto caratteristico, nuovo e primigenio, tanto inderivabile da un altro quanto l'azzurro dall'agro. E le "trasmutazioni" sono altrettanto impossibili nel mondo spirituale che in quello corporeo. Solamente dallo spirito umano può "evolversi" l'idea del dovere, cioè scaturirne perché è già potenziale in esso. Se non fosse cosí, nessuna "evoluzione" potrebbe innestarvela.

c) Il processo storico in se stesso può effettivamente essere stato quale gli evoluzionisti lo segnalano, vale a dire può implicare un lento e successivo sopravvenire di distinti momenti sentimentali, in una certa serie storica. Solamente il processo va spiegato in maniera del tutto diversa da quella adottata dall'evoluzionista; e precisamente a norma della legge dello stimolo e della germinazione dei sentimenti e delle idee in base alla misura della loro reciproca rassomiglianza. Ad esempio: una profonda analogia corre fra la costrizione imposta dalla consuetudine e quella imposta dal dovere morale; poiché entrambi sono costrizioni pratiche. Quella pertanto può *destare* la seconda nello spirito, purché lo spirito stesso ne abbia la disposizione. Il sentimento del "dovere" può essere suscitato a modo di risonanza da altri sentimenti e l'uomo può gradualmente passare da questi a quelli. Si tratta pertanto di una *surrogazione* dell'uno all'altro, non già di una trasmutazione dell'uno nell'altro o di evoluzione dell'uno dall'altro.

d) Quel che diciamo cosí a proposito del sentimento dell'obbligazione morale, vale ora per quello del numinoso. Neppur esso nasce da altri sentimenti e in questo significato non è suscettibile di evoluzione. Rappresenta invece un contenuto sentimentale qualitativamente specifico, un sentimento primordiale, non nel significato di tempo ma di principio. Esso nasconde però copiose analogie con altri sentimenti. Per cui può stimolare e "provocare" questi altri, come può esserne provocato. Questi momenti *stimolatori*, queste "eccitazioni" dobbiamo rintracciare ed isolare, in virtú di quali analogie se ne sviluppa l'azione dobbiamo scoprire, rintracciando la *catena degli stimoli* sotto l'influsso dei quali l'attività del sentimento numinoso si *svegliò* in noi, anzi che andare a tentare la costruzione "epigenetica" o altre costruzioni affini della evoluzione progressiva della religione.

e) Un simile potere di stimolo è stato probabilmente spesso anche il sentimento del sublime e lo può essere anche oggi a norma della legge che abbiamo rinvenuto, e in virtú delle analogie che lo legano

al sentimento numinoso. Ma tale stimolo s'innesta indubbiamente tardi nella catena degli stimoli, e verisimilmente è proprio il sentimento religioso che è sbocciato prima, risvegliando o liberando poi l'altro — liberando l'altro non da se stesso ma dallo spirito della sua possibilità aprioristica.

3. *Schematizzazione.*

a) Il "processo associativo delle idee" non fa soltanto sí che quando è data la nozione X, appaia di pari passo la nozione collegata Y: ma in determinate circostanze, stabilisce anche durature relazioni anzi permanenti connessioni fra le due. Altrettanto dicasi dell'associazione dei sentimenti. Vediamo cosí anche il sentimento religioso permanentemente connesso con altri sentimenti che a norma della medesima legge sono ad esso correlativi. Spesso piú tosto correlativi, che non veramente collegati. Poiché da simili pure congiunzioni o abbinamenti fortuiti, in base alle semplici leggi della esteriore analogia sola, si distinguono le correlazioni necessarie basate sui principi della intima affinità oggettiva e della legittima coesione. Una tale correlazione di intima reciprocità, basata su un principio interno *a priori* è ad esempio, nella dottrina kantiana, il collegamento della categoria della causalità col suo "schema" temporale, vale a dire con il vincolo temporale di due eventi susseguentisi, che mediante l'accensione di quella categoria è riconosciuto come relazione di causa ed effetto. La corrispondenza fra i due, fra la categoria e lo schema, non è fortuita rassomiglianza esteriore, ma un'analogia sostanziale, e la simultaneità di categoria e di schema è qui una necessità razionale. Sul fondamento di tale necessità la successione temporale "schematizza" la categoria della causalità.
b) Una relazione "schematizzante" di tal genere è anche la relazione fra il razionale e l'irrazionale nell'idea complessa del sacro. Il numinoso-irrazionale, raffigurato schematicamente mediante i concetti razionali sopra delineati ci offre la complessa e perfetta categoria del sacro stesso nel suo significato piú completo. La raffigurazione schematica genuina si diversifica dalla nuda colleganza conferita dall'affinità per questo che non si lacera e non si frantuma attraverso lo sviluppo ascendente e progrediente della coscienza della verità religiosa, ma è piú tosto avvertita con crescente chiarezza e sicurezza. E per questo appare verosimile che anche l'intimo collegamento del sacro col sublime sia qualcosa piú che la semplice concomitanza sentimentale, e che piú tosto questa è

probabilmente e soltanto il suo risvegliamento storico e la sua prima occasione. In realtà il saldo e tenace abbinamento loro in tutte le religioni superiori sta ad indicare che anche il sublime è genuino "schema" del sacro stesso.

c) L'intima interpretazione razionale del sentimento religioso con la trama dell'irrazionale, si può chiarificare mediante un altro caso familiare di interpretazione di un sentimento genericamente umano, vale a dire dell'*affezione*, con un momento specifico, anche esso nettamente irrazionale, vale a dire l'*istinto sessuale*. Quest'ultimo momento, la sensibilità sessuale, sta, in rapporto alla ragione, in posizione nettamente antitetica a quella del numinoso. Poiché mentre il numinoso è "al di là di ogni ragione," l'altra è al di sotto di essa, come momento della vita impulsiva ed istintiva. Mentre il numinoso si inserisce dall'alto nel razionale, l'altra vi si spinge dal basso, vale a dire dalla natura genericamente animale della costituzione umana — normalmente e naturalmente — elevandosi nella sfera umana superiore. Le due realtà qui comparate giacciono pertanto ai due poli estremi della natura umana, ma si corrispondono nella relazione che le lega a quel che è situato in mezzo fra loro. Poiché il dominio caratteristico dell'*erotico* sorge solamente quando l'istinto della riproduzione esce dalla zona della vita meramente istintiva, entra nella superiore vita dello spirito e del sentimento, infondendo desideri, brame, inquietudini, che saturano i vincoli personali, l'amicizia, l'amore, il canto, la poesia, in generale la fantasia creatrice. Tutto ciò pertanto che appartiene al dominio dell'erotico rappresenta sempre un prodotto composito di qualcosa che si riscontra pure fuori dell'erotico anche nell'ambito del genericamente umano, come l'amicizia, l'affinità, il senso del cameratismo, l'attitudine poetica, e di un contenuto di un tipo del tutto speciale, il quale non può essere confuso con questi altri elementi, e di cui nessuno può aver sentore, né molto meno comprensione, che l'amore stesso non abbia ammaestrato. E v'è un'altra analogia: che i mezzi di espressione linguistica dell'erotico in grandissima parte sono anche essi solamente espressioni attinte da altre zone della vita mentale, che perdono la loro "ingenuità" sol quando si avverte con chiarezza che precisamente un amante parla, fa versi o canta, e che il suo caratteristico mezzo di espressione anche qui è meno la parola, che non quello che la rinforza, il tono, l'accento, la mimica. Parola e frase sono identiche, sia che un figlio l'usi per suo padre, o una ragazza per il suo fidanzato: "Egli mi ama." Ma nel secondo caso s'intende un amore che in pari tempo è "qualcosa

piú," non soltanto in intensità, bensí anche in qualità. Cosí pure: parola e frase sono identiche, quando del rapporto fra il figlio e il padre o di quello fra l'uomo e Dio, noi diciamo: "Dobbiamo rispettarlo, amarlo, aver fiducia in lui." Ma nel secondo caso si introduce nelle nozioni invocate qualcosa che soltanto l'uomo religioso avverte e comprende, e per cui il timore di Dio, pur conservando genericamente i caratteri del genuino timore filiale, appare come qualcosa "di piú," non solamente quantitativamente, ma anche qualitativamente. Seuse accenna contemporaneamente all'"amore" e all'"amor di Dio" quando dice:

Non ci fu mai una corda cosí bene intonata che non cessasse di dare suono se tesa su un legno arido. Un arido cuore sordo all'amore può altrettanto poco intendere un linguaggio amoroso che un tedesco, uno straniero.[4]

d) Ed anche su di un altro campo è dato rinvenire un esempio di questa interdipendenza fra i momenti razionali e quelli completamente irrazionali della nostra vita cosciente: un esempio anzi anche piú propinquo al complesso sentimento del sacro, di quello testé analizzato, in quanto in esso compare parimenti una trama superrazionale: vogliamo alludere allo stato d'animo che suscita in noi una poesia musicata. Il testo della canzone formula sentimenti "naturali," forse nostalgia, o confidenza nell'ora del pericolo, speranza di qualche bene, o gioia per l'attuale possesso. Tutti elementi concreti del nostro destino umano suscettibili di trascrizione concettuale. La musica, come tale, non fa lo stesso. Essa suscita un tripudio e una beatitudine, uno stato vago e di soggezione, un tumulto ed una agitazione nello spirito, senza che si riesca ad esprimere o a tradurre in nozioni quel che esattamente è lo sperimentato. E quando noi diciamo che essa rattrista o allieta, piange o giubila, eccita o placa, noi adoperiamo solamente segni analogici, ricavandoli da altri domini della vita mentale a causa della loro rassomiglianza con i fenomeni in questione, mentre è impossibile isolarne l'oggetto e il fondamento. Si tratta in verità di una esperienza di vibrazioni psichiche caratteristiche, precisamente di tipo "musicale." Ma il sorgere e lo scomparire, come le molteplici variazioni di simile esperienza, tradiscono — e ancora solo in parte! — definiti, seppure fugaci analogie e parallelismi con i nostri stati ordinari emozionali non musicali, che possono quindi richiamare alla coscienza, associandosi ad essi. Accadendo ciò, la coscienza musicale specifica è tradotta in schemi e razionalizzata. Nasce una attitudine composita in cui i sentimenti generali umani e gli stati

emozionali costituiscono l'ordito, e i sentimenti musicali non razionali la trama. La canzone complessivamente considerata è pertanto della musica razionalizzata.

Ma la musica razionalizzata è del razionalismo musicale. Poiché essa spiega e usa l'idea musicale, quasi questa dovesse avere per contenuto, non piú dei misteri, ma esperienze familiari del cuore umano. Essa tende cosí a tradurre il destino umano in figure sonore. Annulla in tal modo l'autonomia della musicalità, e scambia la somiglianza con l'identità, e adopera come mezzo quel che è di per sé un fine e un contenuto sostanziale. È, il medesimo errore, commesso quando l'aspetto "augusto"[5] del numinoso, invece di essere schematizzato attraverso il bene morale, lo si lascia trapassare in esso, o quando il sacro viene identificato con la volontà, perfettamente buona. Appunto il "dramma musicale" mirando ad una permanente unificazione del musicale e del drammatico, perpetra il medesimo oltraggio cosí allo spirito irrazionale del primo come all'autonomia di entrambi. Poiché la raffigurazione schematica del momento irrazionale della musica mediante l'esperienza umana può riuscire solamente in parte e a frammenti, appunto perché la musica di per sé non ha affatto come contenuto specifico il cuore umano e non è affatto qualcosa come un secondo linguaggio pur esso, parallelo all'usuale, ma è qualcosa di completamente diverso, che, seppure ha con quello simiglianze parziali, non può essere avvinto ad una corrispondenza, minuta e aderente con esso. Certo per i tratti in cui si incontrano si può effettuare, mediante la fusione, l'incantesimo della parola cantata. E poiché noi parliamo allora di un *incantesimo*, appar chiaro già che si tratta di una incorporazione di qualcosa di extra-concettuale e di irrazionale.
Guardiamoci bene però dal confondere in qualsiasi modo l'irrazionale della musica con l'irrazionale del numinoso, come, ad esempio, fa Schopenhauer. Si tratta di due realtà per sé. Ma se e fino a che punto il primo può divenire mezzo di espressione per il secondo, vedremo piú tardi.

Capitolo nono
Il Sanctum come valore numinoso

L'augustum.
(Momenti del numinoso VI)

a) Ci siamo già sopra imbattuti nella singolare, profonda risposta dello spirito al numinoso vissuto, che noi abbiamo voluto chiamare "sentimento creaturale," consistente in sentimenti di inabissamento e di sprofondamento, di attenuazione e di annullamento, (sempre tenendo dinanzi agli occhi la pregiudiziale che simili espressioni non riescono effettivamente a raffigurare esaurientemente il contenuto,

ma solamente ad insinuarlo.[1] Poiché questo assottigliamento e annullamento dell'io è tutt'altra cosa di quando l'uomo diventa cosciente usualmente della "naturale" esiguità, debolezza, o dipendenza). Doveva porsi in rilievo il contrassegno di una ben definita *valutazione* del proprio io, vale a dire, della propria specifica realtà, del proprio stesso essere. Al che si aggiunge un'altra valutazione, che ciascuno conosce e che ha solamente bisogno di essere suggerita: appena con la sua disamina possiamo arrivare al punto centrale del nostro compito.

> Le mie labbra sono impure e io provengo da
> [un popolo impuro...
> Signore, vattene via da me, perché son *peccatore*...

cosí esclamano Isaia e Pietro, quando il numinoso li colpisce sensibilmente. Il caratteristico in entrambe le esclamazioni è la trasparente spontaneità, quasi l'istintivo irrompere di simile risposta sentimentale, autodeprezzativa; la quale non è basata sul fondamento di una deliberazione o si uniforma ad una regola, ma simile a scintilla irrompe come un diretto e involontario movimento riflesso dell'anima. Immediatamente si avverte che queste esplosioni di sentimento deprezzativo di sé, del proprio "gruppo" e dell'essere generalmente inteso al cospetto del *numen*, cosí immediate, non sgorganti soltanto attraverso la consapevolezza di trasgressioni commesse, ma determinate senz'altro dal sentimento del *numen*, anzi tutto non sono affatto valutazioni *morali*, ma appartengono ad una categoria di apprezzamento specifica. E non sono in genere il sentimento di una trasgressione della "legge morale," per quanto, quando una simile violazione occorra, questa vi sia naturalmente coimplicata. Esse sono piuttosto il sentimento della assoluta *profanità*.
b) Ma che cosa è essa? Anche qui, qualcosa che l'uomo "naturale" non può né conoscere e neppure sentire. Soltanto chi "è nello spirito" lo sa e lo sente: e con acutezza penetrante e con severissima valutazione di sé. In tal caso egli non la riferisce solamente a singole azioni profane, bensí a tutto il suo essere creaturale, al cospetto di ciò che è al di sopra di ogni creatura.[2] A cui attribuisce, col medesimo giudizio, un apprezzamento unico mediante la categoria di un valore specifico, recisamente antitetica al non valore del "profano," propria in grado assoluto del *numen*: *Tu solus sanctus*. Per il quale *sanctus* deve intendersi non semplicemente il "perfetto" il "bello" il "sublime" e neppure il "buono." D'altro canto esso tradisce con queste nozioni, un'analogia definita rico-

noscibile. Si tratta infatti sempre di un valore, e precisamente di un valore oggettivo, e in pari tempo non oltrepassabile ed infinito. È il valore numinoso, prima base e scaturigine irrazionale di tutti i possibili valori in genere.

c) Non si dà pietà religiosa di grado elevato nella quale non si sia sviluppata di pari passo la coscienza del dovere morale, raffigurato come postulato della divinità. Ma d'altro canto può darsi però un riconoscimento profondamente umile del *sanctum* senza che sia sempre o definitivamente saturato di postulazioni morali, sí che appaia come riconoscimento di qualcosa che esige devoto e incomparabile rispetto, di qualcosa il cui valore supremo ed obbiettivo e puramente irrazionale e che si trova al di sopra di tutti gli altri valori deve essere perentoriamente riconosciuto. Non si tratta di un terrore al cospetto della santità che sia semplicemente un'altra volta *timore* dinanzi alla sovrappotenza assoluta e alla sua *tremenda majestas*, dinanzi a cui nessuna altra posizione sia possibile se non quella della cieca, atterrita obbedienza. *Tu solus sanctus* non è uno scoppio di paura, ma è un timido *saluto di lode*, il quale non solo confessa trepidante la divina supremazia, ma in pari tempo vuole riconoscere ed esaltare una *pienezza di valore*, oltrepassante ogni capacità di comprensione. La realtà cosí esaltata non è semplicemente una potenza assoluta, che solamente impone ed esige diritti di potere, ma una potenza che nell'essenza ha insieme, strettamente, il piú *alto diritto* a pronunciare il piú forte precetto al servizio, e che è lodata, perché è in via assoluta degna di lode. "Tu sei *degno* di ricevere lode, onore, potere."

d) Là dove è riconosciuto che *qādosch* o *sanctus* originariamente non rappresenta una categoria *morale* la sua consueta traduzione è "trascendente." Noi abbiamo già biasimato e completato l'unilateralità di simile traduzione mercé una piú minuta analisi del numinoso. Ma solamente qui veniamo ad esaminare il suo difetto essenziale: che la "trascendenza" rappresenta una specifica connotazione *ontologica* non già una nozione di *valore*, che se mai può deprimerci, ma non può indurci al consapevole *rispetto*. Per dar rilievo a questo momento del numinoso, cioè al suo carattere di *valore* assoluto, e allo stesso tempo per esaminare a parte le specificazioni di valori irrazionali nel valore assoluto del *Sanctum* che si distingue dalla pura *bontà* assoluta, ci sia permesso di introdurre ancora un termine speciale: l'*augustum* e il *semnón* che si offrono qui spontaneamente. Poiché *augustus-semnós* si attaglia (altrettanto bene che *sebastós*) soltanto ad oggetti numinosi, (ai de-

spoti solamente quali esseri scaturiti dagli dei o associati a loro). Il *fascinans* additerebbe pertanto quel che nel *numen* è di valore *soggettivo*, cioè beatificante *per me*. Mentre l'*augustum* addita l'aspetto di valore oggettivo che impone rispetto *in sé*.[3] E poiché un tale *augustum* è un momento essenziale del numinoso, la religione è essenzialmente, prescindendo da ogni trascrizione etica, intimissima *obligatio*, impegno per la coscienza e vincolo della coscienza, è obbedienza e servizio, non già basata sulla semplice costrizione del sovrappotente, bensí sulla prostrazione consapevole dinanzi al piú santo dei *valori*.

Occultamento, espiazione.

a) Il contrapposto al valore numinoso è rappresentato dal *non-valore numinoso* o contro-valore. E solo quando il suo carattere si trasferisce e si concentra e si riassume nella perversione *morale*, allora la semplice "illegalità" diviene "peccato," la anomia diviene *hamartía*, "empietà" e "sacrilegio." Solamente quando per la coscienza essa è divenuta "peccato" riveste quella cosí angosciante gravità, che la induce all'atterramento o alla disperazione delle forze. Che cosa sia il peccato, l'uomo "naturale" e nemmeno l'uomo puramente morale, non l'intendono. E la dottrina dogmatica che il precetto morale, in quanto tale, conduca l'uomo al disfacimento e alla catastrofe, e lo induca violentemente a ricercare una salvezza, è in maniera evidente incorretta. Si danno individui di grande serietà morale ed ispirati da zelo morale i quali non ne hanno alcuna idea e non ne provano alcun bisogno. Si riconoscono manchevoli e difettosi, ma conoscono e praticano l'autodisciplina e si adoperano sul sentiero della loro vita con tenacia e risolutezza. Al vecchio razionalismo moralista non mancava né il sincero e rispettoso riconoscimento della legge morale, né l'onesta volontà di uniformarsi ad essa, né tampoco la consapevolezza dei propri difetti. Esso avvertiva e condannava vigorosamente "l'ingiusto" e insisteva nella sua predicazione come nella sua esortazione, perché lo si notasse, lo si prendesse sul serio e si combattessero valorosamente le proprie manchevolezze. Ma non gli si parava mai dinanzi un "disfacimento interiore," nessun "bisogno di redenzione," perché per esso di fatto, come i suoi oppositori gli rimproveravano, mancava la comprensione di quello che fosse "peccato."

Si veda per esempio l'autotestimonianza di una coscienza certamente non rozza, quale quella di Teodoro Parker, in James, *op. cit.*, p. 66:

Io ho commesso molte volte il male nella mia vita e tuttora ne commetto. Se ho sbagliato strada ricomincio da capo... Essi (gli antichi) erano consapevoli a sé di ira, di intemperanza, di altri delitti: li combattevano e vincevano. Ma non avevano alcuna sensazione di essere per questo costituiti in istato di "inimicizia verso Dio" e non si poneano le mani in grembo per piangere e deprecare contro un peccato non esistente.

Se una dichiarazione di tal genere non è cruda è ad ogni modo *superficiale*. Le profondità dell'irrazionale debbono essere esplorate per trovare con Anselmo, *quanti ponderis sit peccatum*.
Da un semplice punto di vista morale non si scorge né il bisogno della "redenzione," né l'esigenza di quell'altro bene specifico della "consacrazione" o dell'"occultamento" o della *espiazione*. Tali cose, in verità i piú profondi misteri della religione stessa, non possono essere per i razionalisti e per i moralisti che dei fossili mitologici, e colui il quale non possedendo la sensazione dell'*afflatio numinis* si indugia in idee bibliche e cerca di interpretarle, non riesce ad altro che a fare dei giuochi di parole.[4]
Probabilmente ci sarebbe meno luogo a controversie sulla solidità di queste due concezioni bibliche e della loro consistenza nell'ambito della dottrina cristiana, se dalla dogmatica stessa esse non fossero state trascinate via dalla loro sfera mistica in quella etico-razionale, e attenuate quindi in concetti morali. In quella esse appaiono genuine ed essenziali, quanto costí esse sono apocrife.
Noi cogliamo il momento dell'"occultazione" particolarmente chiaro nella religione di Jahvè, nei suoi riti, nei suoi sentimenti. Ma, sebbene piú oscuramente, esso è contenuto pure in molte altre religioni. Vi è compresa innanzi tutto una manifestazione del "terrore" vale a dire il sentimento che il profano non si può avvicinare senz'altro al nume, la sensazione che sia necessario di coprirsi e premunirsi contro la sua *orghé*. Simile "copertura" è precisamente una "consacrazione" vale a dire un procedimento che rende possibile all'approssimantesi il rapporto con la tremenda *majestas*. Ma i mezzi della iniziazione, i "mezzi carismatici" nel significato effettivo della parola, sono elargiti dal *numen* stesso, derivati o istituiti da lui.
b) L'"espiazione" dipoi è anch'essa una specie di "copertura," ma di una forma piú profonda. Essa scaturisce direttamente dalla idea, sopra studiata, del *valore* e del *non-valore* numinoso. Il semplice "sgomento," la semplice sensazione di una necessità di una copertura al cospetto del *tremendum* sono stati innalzati qui al senti-

mento che l'uomo, come realtà profana, non è *degno* di costituirsi nella vicinanza dell'*augustum* e che la propria radicale indegnità potrebbe "contaminare" lo stesso santo. È chiaramente questo il caso della visione chiamata di Isaia. Lo stesso motivo ricorre, attenuato ma pienamente riconoscibile, nel racconto del centurione di Cafarnao.

Non sono degno che tu entri sotto il mio tetto

egli dice. Ed ecco entrambi gli elementi: il tremante, sottile spavento al cospetto del *tremendum* che è nel numinoso e nella sua "inaccessibilità assoluta" e in pari tempo, e molto piú, la coscienza di questa specifica indegnità che il profano avverte alla presenza del *numen* da cui crede possa essere esso stesso stato contaminato e leso. E qui compare la necessità e il desiderio di una "espiazione," tanto piú vigorosamente quanto piú la propinquità, il rapporto e il duraturo possesso del *numen* sono amati e vagheggiati come un bene, anzi come il sommo bene. Vale a dire, quanto piú si acuisce la brama di trascendere l'opprimente non valore che è nell'essere creatura e sostanza profana. Orbene: simil momento non svanisce man mano che la religione e il sentimento religioso si approfondiscono e raggiungono il loro piú alto livello: al contrario, si fa sempre piú profondo e nitido. Esso appartiene completamente all'aspetto irrazionale della religione e quindi può divenire latente, quando attraverso il processo evolutivo l'aspetto razionale ha da prima assunto un saliente rilievo; può anche durante epoche razionalistiche rimanere dissimulato e sopraffatto sotto altri momenti, ma solamente per ripullulare improvviso di nuovo piú energico e travolgente.
c) In nessuna religione il mistero del bisogno espiatorio è giunto ad una formulazione cosí piena, profonda e vigorosa, come nel cristianesimo. Qui, anzi, e qui sopra tutto, esso tradisce la sua netta superiorità sopra le altre forme di pietà religiosa e proprio da punti di vista specifici di una religiosità puramente interiore. Esso è una *religione* piú perfetta e *piú perfettamente* religiosa delle altre, in quanto ciò che è potenziale nella religione in genere, in essa è diventato *actus purus*. E il sospetto che cosí ampiamente si solleva contro questo suo delicatissimo mistero, si spiega solamente con la generale consuetudine di tener presente solamente l'aspetto razionale della religione, una consuetudine cotesta di cui sono largamente responsabili i nostri teologhi come i nostri predicatori, i nostri ministri come i nostri catechisti. Ma la dottrina cristiana non

può rinunciare a un momento di questo genere, se vuol conservare la religiosità biblica ed evangelica, e vuole rendere chiaro attraverso lo spiegamento dell'esperienza sentimentale della pietà cristiana, come qui l'"assoluto *numen*" si fa mezzo di espiazione mediante la comunicazione di sé. E posseggono ben scarsa importanza al riguardo le decisioni dei critici, se e che cosa Pietro, Paolo o lo pseudo Paolo abbiano scritto circa la espiazione e la purificazione, se, anzi, di tal cosa "si sia scritto" o no. Quand'anche non ci fosse nulla di scritto al riguardo, se ne potrebbe scrivere oggi; ma allora sarebbe nuovamente sorprendente che non se ne fosse scritto attraverso tanto tempo. L'Iddio del Nuovo Testamento non è meno santo che l'Iddio del Vecchio; lo è di piú. L'abisso che separa la creatura da lui non è lí meno profondo: è anzi assoluto. Il disvalore della profanità al suo cospetto non è meno attenuato: ma ravvalorato. Che egli però si faccia avvicinabile, non è cosa tanto semplice, come la intenerita posizione ottimistica del "Buon Domineddio" interpreta, bensí grazia inconcepibile! Strappare al cristianesimo un sentimento di tal genere significa cancellare banalmente i suoi connotati. Ma allora queste intuizioni e questi bisogni dell'"occultazione" e dell'"espiazione" si rivelano al sommo grado, immediati. E i veicoli della autorivelazione e dell'autocomunicazione del *Sanctum*, la "parola," lo "spirito," la *promissio*, la "persona di Cristo" stessa, divengono ciò verso cui l'uomo si "protende," dove trova rifugio, a cui si attacca, onde avvicinarsi alla santità stessa, attraverso questa consacrato e purificato.

d) Due sono i motivi per i quali la sfiducia sorge di fronte a queste cose appartenenti alla sfera delle valutazioni irrazionalmente numinose, e che già *a priori* sono comprensibili solamente a colui che ha occhi per vederle o meglio a chi non li chiude dinanzi ad esse. Da un lato, cioè, perché nella teoria si è razionalizzato unilateralmente un momento appartenente alla pura sfera numinosa. Sul terreno della nuda *ratio* in rapporto ad un Dio raffigurato essenzialmente come la personificazione etica dell'ordine cosmico, e ricolmo di amore, o perfino anche come la semplice "esigenza" personificata (senza prima aver compreso la perfetta singolarità della "esigenza" *sacra*) tutti questi dati appaiono in realtà illeciti e solamente perturbatori. Si tratta invece di intuizioni *religiose*, sulla cui giustizia od ingiustizia non è agevole polemizzare con un individuo orientato unicamente nel senso della moralità e non in quello della religione. Egli è pertanto incapace di apprezzarle. Ma per chi penetri nel cuore del sentimento religioso e si lasci quindi

colpire nella propria anima, tutte quelle intuizioni assurgono alla dignità di verità vissute ed egli sarà capace di sperimentarle in tutta la loro verità. In secondo luogo, dal momento che le nostre dogmatiche hanno cercato di tradurre queste cose, le quali, essendo assolutamente irrazionali portano di necessità un'impronta ateoricamente extra-concettuale e aderente al sentimento e sfuggono alla stretta analisi concettuale, in *teorie concettuali*, e di trasformarle in oggetti di speculazione, alla fine queste realtà diventano un calcolo quasi matematico della "dottrina della imputazione," in aggiunta alle sapienti ricerche se con esse "Dio *emana* giudizi analitici o sintetici."[5]

Capitolo decimo
Che cosa si chiama irrazionale?

1) Gettiamo di qui ancora una volta lo sguardo sul processo finora svolto dalla nostra indagine. Noi eravamo partiti, come indica il sottotitolo del nostro libro, alla ricerca dell'*irrazionale* nella idea del divino. Veramente di simile termine si è fatto oggi quasi un giuoco. Si cerca l'"irrazionale" nei campi piú disparati. E ci si risparmia l'imbarazzo di circoscrivere quel che si intende al riguardo, attribuendo al vocabolo, talora, i piú vari significati o collegandolo ad una cosí vaga generalità, che le cose piú eterogenee possono catalogarsi sotto di esso: la pura realtà contrapposta alla legge, l'empirico in opposizione al razionale, il contingente antitetico al necessario, l'imprevedibile contro il prevedibile, il psicologico in contrasto col trascendentale, il conosciuto *a posteriori* contro il raffigurato *a priori*; la potenza, la volontà, l'arbitrio, di contro alla ragione, al processo conoscitivo, alla determinazione in valore; l'impulso, l'istinto, e le forze oscure del subcosciente di contro all'indagine, alla riflessione, ai piani razionali; le profondità mistiche e i movimenti dell'anima, e nell'umanità, l'ispirazione, il presagio, l'intuizione, la profezia e infine anche le forze *occulte* oppure, genericamente, l'irrequieta agitazione e fermentazione dell'età nostra, la ricerca a tastoni dell'inaudito e del mai visto nella poesia e nelle arti rappresentative. Tutto ciò e anche piú può essere "l'irrazionale" e in qualità di irrazionalismo moderno viene celebrato o condannato. Per cui chi oggi adopera il vocabolo è tenuto a dire che cosa intende con esso. L'abbiamo fatto nel capitolo introduttivo. Noi, per "irrazionale," non intendiamo né il cupo né l'indistinto, che non è ancora sottoposto alla *ratio*, che nel campo dei

nostri propri istinti o in qualsiasi altra sfera della vita, resiste al processo raziocinativo. Noi ci atteniamo all'uso linguistico, quale appare ad esempio quando qualcuno, alludendo a qualche cosa di singolare che si sottrae per la sua *profondità* alla zona del comprensibile, dice: "c'è, qui qualcosa di irrazionale." E per "razionale" nell'idea del divino abbiamo espresso ciò che di essa può essere compreso nella zona chiara della nostra capacità conoscitiva, nel dominio delle nozioni familiari e definibili. Noi abbiamo inoltre sostenuto che intorno a questa sfera di chiarezza giace una profonda regione oscura che si sottrae, non già al nostro sentimento, bensí alla nostra capacità conoscitiva e che quindi noi chiamiamo l'"irrazionale."
2) Lo spieghiamo press'a poco cosí. Il nostro spirito può a volte godere di una intima gioia, senza che noi scorgiamo con chiarezza il fondamento di essa o l'oggetto da cui rampolla. (Poiché la gioia nasce sempre da un oggetto, è sempre gioia *per* qualcosa.) Fondamento dunque ed oggetto sono per noi temporaneamente oscuri. Ma noi concentriamo la nostra attenzione su di essi applicandoci ad essi, ed essi ci divengono chiari. Noi possiamo allora definire e nominare l'oggetto, che poc'anzi ci era oscuro e concepirlo chiaramente, possiamo dire ora *quel* che è, *come* è, ciò che ci ricolma di gioia. Un oggetto di tal genere non lo possiamo piú chiamare irrazionale sebbene esso sia stato temporaneamente oscuro, non concettualmente percepibile, ma solamente del puro sentimento. Il caso è del tutto diverso trattandosi della beatitudine trasfusa dal fascino del numinoso. Per quanto la tensione della capacità introspettiva possa acuirsi, il che e il come dell'oggetto non riescono mai e poi mai ad essere introdotti nei confini dell'intelligenza nozionale. Tale beatitudine rimane, irrimediabilmente, nell'inviolabile oscurità dell'esperienza puramente sentimentale senza concetto. Solo la si può vagamente segnalare mediante l'approssimazione di analogici ideogrammi. Ecco ciò che si chiama per noi "irrazionale." Lo stesso vale per tutti i momenti riconoscibili del numinoso. Specialmente per il momento del *mirum*.
Come il "tutto diverso," esso esclude ogni *esprimibilità*, lo stesso dicasi dello "sgomento." Del timore comune posso *esprimere* attraverso concetti *quel che esso è*, quel che io temo: un danno ad esempio o la morte. Anche della venerazione morale io posso *dichiarare* quel che essa ispira: eroismo o forza di carattere. Ma che cosa invece sia lo sgomento religioso, che cosa in esso io tema, o che cosa io lodi come *augustum*, nessuna concezione essenziale *può dire*. È un "irrazionale" cosí irrazionale, quanto ad esempio la

bellezza di una composizione che si sottrae pure ad ogni analisi razionale e ad ogni traduzione in concetti.

3) Ma pure in questo senso l'irrazionale impone contemporaneamente un preciso compito: quello di non accontentarsi del suo semplice accertamento per abbandonarci al capriccioso e fantasticante cicaleccio delle fantasia, per sforzarci invece di raggiungere il piú da presso possibile il suo tipico momento, mercé designazioni ideogrammatiche, in modo che quanto abitava nella nuda sentimentalità dell'incerta apparizione, sia fissato con segni duraturi. Onde possa pervenire alla univoca e universale delineazione dell'indagine critica e alla costituzione di una sana "dottrina" costruita saldamente e tendente a raggiungere una valida oggettività anche se invece di lavorare con nozioni adeguate, essa lavora solamente con simboli nozionali. Non si tratta già di razionalizzare l'irrazionale, il che è impossibile: ma solamente di coglierlo e di fissarlo nei suoi momenti, e cosí opporsi, mediante sane e stabili "teorie" controllate, all'"irrazionalismo," allo stravagante linguaggio del capriccio. A questo modo ubbidiremo alla richiesta di Goethe:

Vi è una grande differenza se io dal chiaro mi protendo verso l'oscurità o se dall'oscurità io mi protendo verso il chiaro; se, non confacendomi piú il chiaro, io cerco di avvilupparmi di una certa oscurità, oppure se, nella convinzione che il *chiaro poggia* sempre su una *base profonda esplorata con fatica*, io abbia cura di portar meco il possibile da questo fondo sempre cosí difficilmente esprimibile.[1]

4) Per un tal uso dell'irrazionale, in contrapposizione alla *ratio* come capacità nozionale dell'intelligenza, noi ci possiamo riportare ad uno che non soggiace certo al sospetto di fantasticherie, vale a dire a Nicola Harms e alle sue tesi del 1817. Quel che noi chiamiamo razionale, egli chiama ragione: e quel che noi chiamiamo irrazionale, egli chiama mistica. Ed ecco come egli si esprime nelle tesi 36 e 37:

36. Chi riesca a rendersi padrone della prima lettera della religione, cioè *santo*, con la sua *ragione*, mi faccia chiamare.

37. Io conosco una parola religiosa, di cui la *ragione* è per *metà* in possesso e per *metà* no:[2] *festa*. La ragione dice al riguardo: "astenersi dal lavoro" ecc. Ma se si cambia la parola in *solennità*, allora essa viene sottratta immediatamente al dominio della ragione, per la quale è troppo strana e troppo elevata. Altrettanto vale per *consacrare, benedire*. La lingua è cosí ripiena e la vita cosí ricca di realtà, che travalicano tanto la ragione che i sensi.[3] Il loro campo comune è la zona della mistica. La religione ne costituisce una parte. Ed è terra incognita per la ragione.

Capitolo decimoprimo
Mezzi di espressione del numinoso

1. *Diretti.*

Giova alla chiarificazione dell'essenza del sentimento numinoso riflettere al modo in cui esso si riflette esteriormente e si comunica e si trasmette da spirito a spirito. Veramente non si tratta di una "trasmissione" nello specifico significato della parola: tale sentimento non può essere "insegnato," ma solamente suscitato "dallo spirito." Qualche volta si assevera la stessa cosa della religione, in genere, e sopra tutto. Ma non a ragione. Poiché in essa molto vi è di insegnabile, vale a dire trasmissibile mediante concetti e comunicabile mediante il tirocinio scolastico, salvi giusto questa sua base e questo suo fondo che possono essere solamente indotti, stimolati, risvegliati. E non già mercé pure parole, bensí con i mezzi consueti della trasmissione spirituale e sentimentale, vale a dire la compartecipazione e la assimilazione di ciò che nello spirito altrui rampolla automaticamente. Nell'atteggiamento solenne, nel gesto, nel tono della voce e nell'aspetto, nella compresa attenzione alla singolare importanza dell'atto compiuto, nel composto raccoglimento della comunità che prega, vive molto piú che in tutte le parole e in tutte le negative nomenclature, che noi abbiamo escogitato. In realtà queste ultime non riescono mai a dare positivamente l'oggetto. Esse riescono di soccorso soltanto in quanto intendono designare un oggetto e lo pongono in pari tempo in contrasto con un altro, da cui è distinto, e a cui in pari tempo è superiore, per esempio l'invisibile, l'eterno (l'extra-temporale), il soprannaturale, il trascendentale. O pure esse sono semplici ideogrammi per lo specifico contenuto del sentimento, per intendere i quali occorre già in anticipo aver traversato quella determinata esperienza. Ma, a non dubitarne, i mezzi migliori di espressione e di comunicazione sono le attuali situazioni "sacre" o la loro evocazione descrittiva. A colui nel quale la realtà del numinoso non si fa presente, quando legge il capo sesto di Isaia, "nessuna predica, nessun canto, nessun accento" riusciranno a soccorrerlo nella bisogna. Della teoria, della dottrina, perfino della predica, è solito che nulla rimanga, se non è *percepita*, mentre la trasmissione orale riesce ad imbeverne completamente. Nessun elemento della religione ha bisogno come questo della *viva vox*, della vivente associazione trasmettitrice, del personale contatto. Seuse dice di simile trasmissione:

Una cosa deve essere ben chiara. È altrettanto dissimile di chi ascolta il soave suono di uno strumento a corda, in comparazione con quella di chi ne sente semplicemente parlare, e le parole ricevute in stato di grazia ed emananti da un *cuore vivo* attraverso *labbra vive*, in confronto delle medesime parole registrate su una morta pergamena... Poiché vi si raffreddano, *non so come*, e impallidiscono come rose sfiorite. Poiché l'amabile melodia che sopra tutto tocca il cuore, svanisce. E nel deserto dell'arido cuore esse sono allora ricevute.[1]

Ma anche nella trasmissione della *viva vox* la pura parola è sterile, senza l'intimo "spirito del cuore," senza la affinità congeniale di chi ascolta, senza il *conformem esse verbo* di cui parla Lutero. È proprio a questo spirito che spetta la parte piú importante. Ma là dove esso è presente, basta spessissimo il piú lieve incitamento, il piú delicato stimolo esterno. È mirabile quante poche parole — e per di piú in forma goffa e disordinata — spesso bastano a trascinare lo spirito all'eccitazione piú potente e piú definita. Ma dove esso "soffia" le formule razionali attraverso la predica del verbo divino, sebbene provenienti per lo piú solo genericamente dalla vita del sentimento, sono già di per sé tanto alte, da bastare immediatamente a portare il sentimento al tono giusto. Il destarsi di ciò che esse non sono altro che la schematizzazione, si effettua senz'altro, e senza bisogno di cooperazione. Chi legge "nello spirito" la Scrittura, vive nel numinoso, anche se non ne possiede né il nome né il concetto, anche se è incapace di analizzare il proprio sentimento e di isolare quella brama per rendersene conto.

2. *Indiretti.*

Del resto vi sono i mezzi indiretti per la presentazione e l'evocazione del sentimento numinoso, vale a dire tutti i mezzi di espressione ricavati dai sentimenti associati od analoghi dell'ambito naturale. Già abbiamo imparato a conoscere questi sentimenti analoghi. Li riconosceremo subito, se considereremo i mezzi di espressione che la religione effettivamente ha adoperato in ogni tempo e in ogni luogo.

a) Uno dei piú primitivi — riconosciuto piú tardi in maniera sempre piú viva come inadeguato e alla fine rifiutato come "indegno" — è naturalmente il *terrificante*, l'orrendo, a volte perfino il mostruoso. Poiché i sentimenti che vi corrispondono tradiscono una stretta analogia con il sentimento del *tremendum*, i loro mezzi di espressione

sono assunti come mezzi indiretti di espressione di quel "terrore religioso" direttamente inesprimibile. L'aspetto orribile e repellente delle immagini e delle rappresentazioni primitive degli dei, che ci fa oggi cosí viva impressione di ripugnanza, possiede, ancor oggi, per gli spiriti primitivi e semplici, qualche volta per tutti noi, la capacità di provocare genuini sentimenti di vero sgomento religioso. (E questo d'altra parte opera come prepotente stimolo a tradurre il sentimento di terrore nella fantasia e nella rappresentazione.) Le vecchie immagini bizantine della Madonna, dure, rigide e spesso terrificanti, inducono molti cattolici alla venerazione, molto piú che le dolci Madonne di Raffaello. Un tratto di questo genere è in particolar modo, constatabile in certe figure divine indiane. Durgā, la "grande madre" del Bengala, il cui culto può apparire circondato di un'aura del piú profondo timore riverenziale, appare, nella raffigurazione canonica, come un vero mostro demoniaco. Simile mescolanza di terrificante spavento e di santità superlativa non può essere studiata meglio che nel decimoquinto libro del *Bhagavad Gītā.* Vishnu, benché sia per i suoi fedeli il bene per essenza, vuole qui rivelare se stesso ad Arjuna nella pienezza della sua divinità. Ed anche qui lo spirito del poeta ha fatto ricorso come a mezzo di espressione prima di tutto solamente al terrificante e allo spaventoso — in pari tempo però pervaso da quel momento del *grandioso,* di cui dobbiamo ora dir qualcosa.[2]

b) Poiché appunto ad un livello piú alto noi troviamo il grandioso o il *sublime* come mezzo di espressione, al posto del terribile. Lo cogliamo in foggia insuperabile nel capo sesto di Isaia. Son sublimi qui l'alto trono, la reale figura, le ondeggianti falde del suo indumento, il solenne corteggio degli angeli circostanti in adorazione. Mentre l'elemento del terrore è progressivamente sopraffatto, il collegamento e il processo schematizzatore mediante il sublime è permanente e si mantiene, come legittimo, fin verso le forme piú elevate del sentimento religioso. Ecco un accenno che fra il Numinoso e il Sublime sussiste una intima affinità e una analogia, che è qualcosa piú di una somiglianza puramente occasionale. La *Critica del giudizio* di E. Kant dà ancora al riguardo una testimonianza lontana.

c) Tutto questo è in rapporto con quel momento del numinoso che noi per primo incontrammo nella nostra analisi e che abbiamo indicato col qualificativo di *tremendum.* Il secondo momento era stato il misterioso o *mirum.* Eccoci quindi a quella analogia e a quel mezzo

di espressione che è al primo posto in tutte le religioni e appare dalla religione assolutamente inseparabile: il *miracolo*, del quale possiamo noi ormai esporre qui la teoria. "Il miracolo è il figlio prediletto della fede." Se non ce lo insegnasse la storia della religione, lo avremmo potuto ricostruire od arguire *a priori* dal momento, che noi abbiamo incontrato, del "misterioso." Poiché nulla può rinvenirsi nell'ambito naturale dei sentimenti che, piú dell'incomprensibile, dell'inconsueto, dell'enigmatico, dovunque e comunque si trovi, possa suggerire una altrettanto chiara, per quanto, si capisce, puramente "naturale," analogia della consapevolezza religiosa dell'ineffabile, dell'irraggiungibile, del completamente altro, del ricolmo di mistero. Il che sarà specialmente vero dell'incomprensibile *potente* e dell'incomprensibile *spaventoso*, racchiudenti pertanto in sé una duplice analogia col numinoso, col momento cioè del misterioso come del tremendo, quest'ultimo poi considerato nel doppio suo aspetto. Se mai è possibile che i sentimenti del numinoso siano stimolati mediante parallelismi naturali e poi comunicati a quelli stessi, ciò succederà qui. Questo di fatti è accaduto sempre nella pratica dell'umanità. Quanto di sconcertante penetrava nella sfera della sua azione, quanto nell'ordine dei fenomeni naturali e degli eventi suscitava negli uomini, negli animali o nelle piante, sorpresa, stupore o terrore paralizzante, ha sempre risvegliato e attirato anzi tutto il terrore demonico, e poi il timore sacro, ed è ciò che è assurto alla qualità di *portentum*, di *prodigium*, di *miraculum*. Cosí e solo cosí nacque il miracolo. E, inversamente, come già vedemmo il tremendo divenuto stimolo potente per la fantasia e per la capacità di rappresentazione a scegliere o ad escogitare simboli terrificanti, quali mezzi di espressione, cosí il misterioso divenne potentissimo stimolo per la fantasia ingenua, verso l'aspettativa, lo scoprimento, l'esperienza, il racconto del "miracolo," inesauribile scaturigine di fantastiche invenzioni, nella favola, nel mito, nella saga, nella leggenda, saturandone il rito ed il culto. Anche oggi è qui per l'anima spontanea, nella forma del racconto o del rito il piú potente fattore per la conservazione vivente del sentimento religioso. Ed anche qui, come nel dominio del terrificante, nel cammino verso piú alti gradi di sviluppo, si coglie l'eliminazione graduale di quel che è analogo al numinoso in foggia puramente esteriore, quando il miracolo comincia a illanguidire in una fase purificata quando Cristo, Maometto, Buddha analogamente rifiutano di essere Dei "facitori di miracoli," quando Lu-

tero ripudia "i miracoli esteriori," come un "giuoco di prestigio" e come "mele e noci per i fanciulli."
d) Il genuinamente "misterioso" è — come abbiamo detto — piú che il semplicemente "incompreso," però fra i due esiste una analogia e questa si manifesta in eventi che in un primo momento ci appaiono strani, ma che mercé la nostra legge dell'attrazione ci diventano immediatamente comprensibili. Per esempio, come si spiega che sono proprio gli Alleluiah, i Kyrie eleison, i Selah, poi, le antiquate e non perspicue espressioni della Bibbia e degli innari, il "diverso" singolare modo di esprimersi in entrambi, il linguaggio cultuale divenuto semi o del tutto inintelligibile, non solo a non diminuire, ma anzi ad aumentare la devozione, e che proprio essi sono sentiti come specificamente "solenni" ed amati appunto per questo? È questa una "mania per le antichità," oppure è solo un attaccamento per il tradizionale? Nessuno dei due. Ciò proviene dal fatto che il sentimento del *mysterium* e quello del "del tutto altro" si risvegliano attraverso ad essi e che vi aderiscono. Il latino della Messa considerato dal cattolico ingenuo non come un male necessario, bensí come qualcosa di sacro, lo slavo antico della liturgia russa, il tedesco luterano del nostro proprio servizio divino, cosí anche il sanscrito nella Messa buddhistica della Cina e del Giappone, il "linguaggio degli Dei" nel rituale sacrificale di Omero, e mille altri costituiscono altrettante esemplificazioni di questa legge. Come anche l'elemento per metà manifesto, per metà nascosto nel rito della Legge, nel rito della Messa, nella liturgia greca e in molti altri riti. Però qui c'è una giustificazione. Le porzioni superstiti della Messa quali compaiono ancora nel rituale luterano, costituiscono, pur esse, appunto perché la loro disposizione tradisce scarsa regolarità e scarso cosciente ordinamento, mezzi di conservazione della pietà devozionale, molto piú efficaci dei ben ordinati schemi costruiti a guisa delle regole rigide di un componimento scolastico dei pratici moderni, nei quali nulla è casuale, e quindi suggestivo, nulla accidentale che desti l'intuizione, nulla scaturiente dalle profondità del subcosciente, e quindi necessariamente frammentario, nulla che rompa l'unità armonica della retta "disposizione" e quindi sospinga verso collegamenti superiori, nulla di pneumatico e quindi poco di appartenente veramente allo spirito. Donde tutto ciò tirava il suo potere? Precisamente dall'analogia che possiede l'incompreso, l'inconsueto, (in pari tempo venerando per consuetudine) col misterioso, dalla capacità di suscitarlo e di rappresentarlo attraverso l'anamnesi e la affinità associativa.

3. Mezzi di espressione del numinoso nell'arte.

a) Nel dominio delle arti il mezzo piú efficace di rappresentazione del numinoso è quasi sempre il sublime. Principalmente, è, a quanto pare, innanzi tutto, in architettura. Ci si può sottrarre difficilmente all'idea che un momento di questo genere deve aver trapelato fin dalla età megalitica. Se anche l'erezione di quei giganteschi blocchi di pietra, grezza o lavorata, isolati o disposti circolarmente, deve aver avuto inizialmente il semplice significato di accumularle grossamente, di localizzare e di assicurarsi magicamente il numinoso come "forza," il motivo trasformante deve essere stato troppo potentemente provocato ed eccitato, per non farsi sentire anche prestissimo. Il sordo sentimento per la grandiosità solenne e per il gesto pomposo e sublime, è un sentimento primordiale, nettamente operoso specialmente anche nei "primitivi," e quando in Egitto si costruivano mastaba, obelischi e piramidi, simile stadio era indubbiamente già raggiunto. Poiché i costruttori di questi templi grandiosi e della sfinge di Gizeh, che fanno lampeggiare nell'anima, quasi come un puro riflesso meccanico, la sensazione del sublime e, attraverso ad essa, quella del numinoso, dovevano, a non dubitarne, averne essi stessi profonda la coscienza e nutrire esplicito il proposito di suscitarla.[3]

b) Inoltre diciamo spesso di molti edifici oppure anche di un canto, di una formula, di una serie di gesti o di note musicali, ma sopra tutto di alcune manifestazioni dell'arte ornamentale o decorativa, di alcuni simboli, emblemi, viticci e fregi, che imprimono una "vera impressione magica." Noi sentiamo in pari tempo con abbastanza certezza di saper avvertire lo stile e la natura specifica di tale magía, nelle piú varie condizioni e nel piú eterogeneo fascio di relazioni. Eccezionalmente ricca e profonda nella possibilità di simili impressioni magiche è sopra tutto l'arte della Cina, del Giappone e del Tibet, avvivata dal Taoismo e dal Buddhismo. Anche l'inesperto ne prova subito e viva l'impressione. Il qualificativo di "magico" è qui perfettamente a posto, anche da un punto di vista strettamente storico. Poiché di fatto qui generarono questo linguaggio formale, rappresentazioni, emblemi, formulari, celebrazioni sature di magia. Ma l'impressione medesima è completamente indipendente da questo fascio di collegamenti storici. Essa si verifica anche quando dell'altro nulla si sappia: anzi, in tali ipotesi, sembra operarsi nel massimo spiegamento della sua inarrestabile potenza. Non

v'è dubbio che l'arte ha qui modo di suscitare una impressione unica, precisamente quella "magica," indipendentemente da ogni riflessione. Ma questo "magico" non è altro che una forma repressa e velata del numinoso: e in un primo tempo una sua forma rude e grezza che verrà poi trasfigurata e nobilitata dalla grande arte. E allora non si può piú parlare veramente di "magico." Poiché allora è piú tosto il numinoso stesso che si manifesta a noi nel suo potere irrazionale, e nella sua forte capacità di eccitazione, trasfusa in ritmi e in vibrazioni grandiose. Questa realtà magico-numinosa è, in modo particolare sensibile nell'arte, singolarmente impressionante, cinese antica, buddhistica, dove veramente opera, con tutta la sua energia, su chi riguardi, "al di là di ogni concetto," vale a dire senza che si sappia nulla della speculazione dottrinale del Buddhismo, del Mahayana. Essa è qui *collegata* in pari tempo con il *sublime* e con l'ultra-spirituale, che parla dai tratti di un cosí profondo raccoglimento nella maniera piú suggestivamente trascendentale, e contemporaneamente *illumina*, attraverso sé, questi schemi, facendoli specchio di una realtà, "completamente altra." A buon diritto Siren dice del grande Buddha della grotta di Lung-Men, della dinastia T'ang:

Chiunque si approssima a questa figura, sperimenterà come vi possa essere un significato religioso, *spogliato da ogni conoscenza* intorno al suo motivo. Non importa nulla che noi lo chiamiamo un profeta o un Dio, dal momento che è cosí potentemente permeata da una volontà spirituale, che si trasfonde immediatamente in chi la riguarda. L'elemento religioso che avvolge una simile figura è immanente: è "una presenza" o una atmosfera, anziché una idea esplicitamente formulata. Non può essere *descritto a parole*, perché è *al di là di qualsiasi definizione intellettuale.*[4]

c) Tutto ciò di nessun'altra arte vale meglio che della grande pittura sacra e paesistica della Cina, nell'età aurea delle dinastie T'ang e Sung. Otto Fischer ne ha detto:

Queste opere vanno assegnate alle piú profonde e sublimi, che l'arte umana abbia giammai foggiato. Chi vi si tuffa avverte, al di là di quelle acque, di quelle nebbie, di quelle montagne, il soffio misterioso del Tao primitivo, il pulsare vigoroso dell'essere piú profondo.
Dei *misteri* profondi giacciono *nascosti e svelati* alla stessa volta in queste raffigurazioni. Vi è diffusa la conoscenza del "nulla" e del "vuoto" del Tao del cielo e della terra, che è anche il Tao del cuore umano. E per questo, non ostante la loro incessante agitazione, sembrano cosí remotamente lontane e silenziose come un soffio nascosto sotto le onde del mare.[5]

d) Per noi occidentali l'arte piú numinosa deve apparire la gotica, a causa, innanzi tutto, della sua sublimità. Ma simile spiegazione non è sufficiente. È merito del Worringer aver mostrato nella sua opera *Probleme der Gothik*, che la particolare capacità di impressione del gotico non poggia solamente sulla sua sublimità, bensí su elementi ereditati da vecchissime trasmissioni *magiche*, delle quali egli ha tentato di ricostruire la traiettoria storica. Per lui pertanto l'impressione del gotico è in prevalenza una impressione magica. E pure a prescindere completamente dalla giustezza o meno della sua ricostruzione storica, è certo che qui egli è sulla buona traccia. Il gotico ha incorporato un *incantesimo* di capacità espressiva che è piú ancora che il sublime. E d'altro canto: la torre della cattedrale di Ulm è decisamente non piú qualcosa di "magico": è qualcosa di numinoso. E veramente quel che distingue il numinoso dal puramente magico si avverte prontamente attraverso la magnifica tavola nella quale il Worringer ha riprodotto tale capolavoro. Detto ciò, però, il vocabolo "magico" deve lasciarsi in uso come designazione dello stile e del mezzo di espressione attraverso cui si trasmette qui l'impressione del numinoso, poiché ognuno lo sentirà profondamente di fronte a realtà cosí grandi.

e) Il sublime e anche il semplicemente magico, per quanto efficacemente possano agire, sono sempre però mezzi indiretti di rappresentazione del numinoso in arte. Di mezzi diretti ve n'è per noi occidentali solamente due, entrambi eccellentemente *negativi*: le *tenebre* e il *silenzio*.

> Signore, Tu parli solamente
> nel *silenzio* piú profondo
> a me in *tenebre*

prega Tersteegen.

Le tenebre debbono essere tali da risaltare mediante un contrasto e da risultare cosí piú tipicamente percettibili: deve essere cioè presente un estremo barlume, prossimo a spegnersi: solamente la semi oscurità è "mistica." E la sua impressione è completa se ad essa si accoppia il momento del "sublime":

> O sublime Maestà, che in *alto* dimori
> nell'eternità *silenziosa*,
> nel santuario *tenebroso*.

La semi oscurità che trapela sotto le alte volte, sotto i rami di un fitto viale, stranamente animata e lacerata dal misterioso giuoco delle mezze luci, ha sempre parlato potentemente allo spirito, e gli

edificatori di templi, di moschee, di chiese, ne han fatto loro pro. Nel linguaggio dei suoni il silenzio corrisponde all'*oscurità*.

> Jahvè è nel Suo santo tempio:
> *taccia* al Suo cospetto il mondo intero

dice Abacuc. Noi, e probabilmente già il cantore, non ne sappiamo nulla di piú se non questo, che simile silenzio, dal punto di vista "storico-genetico" è scaturito dal *eufemeīn*, vale a dire dalla paura di usare vocaboli ominosi e quindi dalla tendenza a preferire il silenzio. Noi, come il salmista, e come Tersteegen nel suo canto:

> Dio è presente,
> tutto in noi *ammutolisca*

sentiamo la necessità del silenzio da un altro punto di vista, del tutto indipendente. Si tratta cioè in noi di una spontanea reazione al sentimento del *numen praesens* stesso. E anche qui la catena "storico-genetica" non chiarisce ciò che si offre e si delinea nei piú alti gradi del processo evolutivo. Onde e il salmista e Tersteegen e noi stessi siamo altrettanto oggetti di studio degni dell'attenzione di chi indaga anime religiose, che i "primitivi" con la loro pratica della "eufemia."

f) Di fianco al silenzio e all'oscurità, l'arte orientale conosce una terza forte impressione numinosa: il vuoto e il vuoto spazioso.[6] Il vuoto spazioso è presso a poco il sublime in senso orizzontale. Il deserto smisurato, l'uniformità sconfinata della steppa hanno qualcosa di sublime e, attraverso le risonanze sentimentali, stimolano anche in noi altri qualche eco del numinoso. L'architettura cinese, come arte della distribuzione e del raggruppamento delle costruzioni, sa con sapienza profonda utilizzare questo sentimento. Essa infatti raggiunge l'impressione del solenne, non già mediante le alte sale o le imponenti linee verticali; ma in verità nulla si potrebbe immaginare di piú solenne della silenziosa vastità dei recinti, delle corti e degli atri che essa impiega. Le tombe imperiali dei Ming presso Nanchino e presso Pechino ne sono gli esempi piú potenti, racchiudendo nel loro recinto la solitudine immensa di tutto un paesaggio. Piú interessante ancora è l'utilizzazione del vuoto nella pittura cinese. C'è qui una tecnica particolare per raffigurare il vuoto, renderlo sensibile e spiegare, sempre su questo singolare tema, le piú ricche variazioni; non solamente vi sono dei quadri nei quali "presso che nulla" è dipinto, non solamente rientra nelle

regole dello stile suscitare le piú profonde impressioni con la linea piú esigua e il mezzo piú limitato, ma in mille raffigurazioni, specialmente in quelle collegate con l'atteggiamento della contemplazione, si coglie quasi l'impressione che il vuoto stesso sia l'oggetto dipinto, sia anzi il principale oggetto. Possiamo renderci ragione di ciò solamente ricordando quel che sopra è stato detto a proposito del "nulla" e del "vuoto" dei mistici e sull'incanto esercitato dagli "inni negativi." Come la oscurità e il silenzio, il vuoto è una negazione; tale però da escludere e il "questo" e il "qui" per far luogo al "tutto diverso."[7]

g) Neppur la musica possiede un mezzo *positivo* per la espressione del sacro, quantunque sia capace di dare espressioni cosí molteplici a tutti gli altri sentimenti. Al piú sacro, al piú numinoso momento della Messa, quello della transustanziazione, la piú alta musica sacra dà espressione solamente spegnendo il suono: assolutamente e per tanto tempo, quanto occorre perché il silenzio stesso possa essere ascoltato. E a simile suggestione di venerazione, come quella racchiusa in tale "silenzio al cospetto del Signore," nessun altro istante del culto si avvicina. È conveniente rifarsi per una riprova in argomento alla Messa di Bach in la minore: la sua parte piú mistica è, come similmente nei compositori di Messe, l'*Incarnatus*. L'efficacia è tutta qui, nella sommessa, sussurrante, ricorrentesi sequenza della fuga che si smorza in un suggestivo pianissimo. Gli aliti trattenuti soffiati a pena a mezza voce e insieme quelle *singolarissime* cadenze spegnentisi in terze attenuate, quelle sincopi esitanti, e quelle alternative di alti e bassi in strani semitoni, che comunicano una meraviglia sbigottita, insinuano, piú che non esprimano il mistero. E qui raggiunge Bach il suo intento molto meglio che nel *Sanctus*. Poiché quest'ultimo è senza dubbio una espressione incomparabilmente riuscita di Colui, a cui spetta la "potenza e la maestà": è un rapido trionfale inno corale, alla sovrana "gloria del Re." Ma è ben lontano e difforme dall'attitudine del testo soggiacente alla musica, e che è ricavato dal capo sesto di Isaia; questo il maestro avrebbe dovuto commentare ed interpretare. Davvero che i serafini con due delle loro ali si coprono il volto non si dedurrebbe da questo coro grandioso. La tradizione ebraica ha invece perfettamente avvertito di che si tratta:

Tutte le potenze dell'alto *sussurrano sommessamente*: "Jahvè è Re."

Cosí è detto nel solenne inno *Melek Eljōn* nel primo dell'anno.[8] E Beethoven lo ha inteso nella sua Messa solenne, al passo del

Gloria: "Quoniam Tu solus sanctus." Con un balzo di ottava, la voce cade precipitosamente nel profondo, e insieme dal fortissimo, al pianissimo. Anche Mendelssohn coglie finemente il punto nella sua composizione del salmo secondo al versetto 11:

> Servite il Signore con timore e rallegratevi in Lui tremando.

Ché anche qui l'impressione della realtà è affidata meno alla musica che al suo smorzamento, al suo tenuto, si direbbe quasi alla sua intimidazione; come sa benissimo fare a questo punto il coro della cattedrale di Berlino.

Capitolo decimosecondo
Il numinoso nell'Antico Testamento

Se già in ogni religione si riscontrano i sentimenti dell'irrazionale e del numinoso, essi appaiono nel modo piú sensibile nella religione semitica e innanzi tutto nella biblica. Qui il misterioso soffia potentemente nella raffigurazione del demonico e dell'angelico, da cui come dal "tutto diverso," questo nostro mondo è circondato, trasceso, permeato. È concretato in maniera validissima nella escatologia e nell'ideale del Regno di Dio, contrastante col naturale ordine delle cose, o perché cronologicamente futuro, o perché eterno, sempre come assolutamente prodigioso e "del tutto diverso." È infine trasfuso nella natura di Jahvè e di Elohim, che pure è anche il "padre celeste" di Gesú e, come tale, non perde, ma "realizza", il suo carattere di Jahvè.

1. Lo stadio inferiore del sentimento numinoso come terrore demoniaco era già superato da molto tempo quando si pervenne ai Profeti e ai Salmisti. Ma non ne mancano per questo ancora risonanze occasionali, specialmente nella piú antica letteratura narrativa. Tradisce ancora potentemente questo carattere il racconto dell'Esodo (IV, 24), del come Jahvè nella sua *orghé* raggiunge Mosè di notte e "voleva ucciderlo." Donde scaturisce in noi l'impressione quasi di una apparizione spettrale. E dal punto di vista di un piú evoluto timore di Dio si potrebbe da questo e da simili racconti ricavare l'idea che quasi qui non si tratti ancora di vera e propria religione, ma di una specie di pre-religione, del comune spavento dei demoni o di qualcosa di simile. E pure sarebbe uno sbaglio. Un "comune timore demoniaco" si dovrebbe riferire ad un "demonio" nel si-

gnificato tecnico del nome, in quanto è sinonimo di folletto, di spirito maligno, di genio malvagio, nettamente in contrasto quindi col divino. Ma un demonio di tal genere, come lo "spettro" non ha mai rappresentato un momento di transizione o un anello nella catena di sviluppo del sentimento religioso. Sono entrambi, piuttosto, delle contraffazioni apocrife, suscitate dalla rappresentazione fantastica del sentimento numinoso: rappresentano tutt'e due propaggini delle forme fantastiche del sentimento religioso. Ma da un tal demonio deve essere in modo anche piú universale distinto il *daimon* che non è un Dio, e molto meno un anti-Dio, ma un pre-dio, uno stadio inferiore ancora circoscritto e chiuso del *numen*, da cui il "Dio" erompe verso manifestazioni sempre piú elevate. Ripercussioni di questo stadio noi abbiamo precisamente dinanzi ai nostri occhi in quei racconti.
E ancora: onde comprendere l'effettiva relazione, possono soccorrerci due indicazioni. La prima scaturisce da quel che è stato precedentemente detto sulla capacità generale del *terrificante* di suscitare ed esprimere il sentimento numinoso. Ed ecco la seconda. Un temperamento fortemente musicale, finché il suo orecchio non è formato, può essere piacevolmente entusiasmato dal suono di una zampogna o di un organetto. Ma entrambi probabilmente gli divengono intollerabili, quando egli perviene ad un piú alto tirocinio musicale. Ma se egli sia conscio della qualità delle sue due opinioni, la passata e la presente, egli noterà che in entrambe è in opera un solo e identico aspetto mentale, e che attraverso la sua ascensione ad un piú alto livello del suo senso musicale si è compiuto, non già "un salto a qualcosa di diverso," ma un processo, che noi chiamiamo *sviluppo* o *maturazione*, senza però essere in grado di dire gran che al riguardo. Potessimo noi oggi ascoltare la musica di Confucio, probabilmente essa non sarebbe altro per noi, che una successione di strani rumori. E pure egli parla già dell'efficacia della musica sullo spirito, come noi oggi non potremmo meglio, e coglie i momenti della sua impressione, riconosciuti anche da noi. La realtà piú cospicua però in questo terreno è il fatto della capacità e dell'attitudine spiccata di molti primitivi a gustare la nostra musica, che spiegata ai loro orecchi, essi afferrano con avidità e intensamente gustano. Una simile capacità non sgorga dalla loro anima improvvisamente, in virtú di una eterogonia, di una epigenesi, o di un analogo miracolo, quando la musica perviene a loro, ma esisteva elementarmente come una disposizione naturale, e fu destata e si sviluppò, quando lo stimolo esterno la raggiunse. Ma non era di-

versa quando precedentemente era stata provocata nelle sue primitive e rozze manifestazioni. Anche questa forma grezza e primitiva di musica possiamo noi sí e no riconoscere come musica genuina, quando la giudichiamo col nostro senso musicale evoluto e raffinato: e pure fu essa l'espressione del medesimo impulso e dell'analogo momento spirituale. Il caso è perfettamente parallelo quando l'odierno "timor di Dio" trova arduo rinvenire nel racconto dell'Esodo (IV) un sentimento analogo al proprio o senz'altro lo disconosce. Si tratta di un punto di vista che, in rapporto alla religione dei primitivi, sia pure con cautela, deve essere piú generalmente preso in considerazione. Certamente se ne possono ricavare conclusioni falsissime, essendo grave assai il pericolo di confondere gli stadi di sviluppo superiori con quelli inferiori e di assottigliare il divario che li separa a vicenda. Ma piú perniciosa, e purtroppo molto piú generale, è l'esclusione di simile punto di vista.[1]

Gli studiosi piú recenti si studiano di accertare una differenza di carattere fra Jahvè, l'austero, ed Elohim, il patriarcale e il familiare. C'è qualcosa di plausibile in questa indagine. Secondo l'ipotesi del Söderblom il presupposto deve essere[2] in ciò, che la nozione di Jahvè è ricavata da nozioni animistiche. Io, veramente, non voglio revocare in dubbio il valore delle concezioni animistiche nel processo evolutivo della religione. Per mio conto io posso andare piú in là dello stesso Söderblom, che le spiega come una specie di "filosofia" primitiva e le esclude pertanto dall'ambito della fantasia corruttrice, genuinamente religiosa. Che invece là dove furono foggiate concezioni animistiche, abbiano potuto costituire un prezioso collegamento nella catena degli stimoli, precisamente nella misura in cui contribuirono a districare e ad affrancare dal sentimento numinoso l'oscuro momento dell'"essenza" in esso soggiacente, è concezione che può perfettamente inquadrarsi nel mio pensiero. Ma ciò che contraddistingue Jahvè da El-Schaddai-Elohim non è già che il primo sia un'"anima," bensí che in esso il numinoso predomina sul familiare-razionale, nel secondo invece l'aspetto razionale del numinoso; una distinzione cotesta, a norma della quale possono contraddistinguersi genericamente tutti i tipi divini. E solamente di una certa *prevalenza* è il caso di parlare, non già di un'assenza del momento numinoso in Elohim. È eloistica infatti la narrazione schiettamente numinosa della teofania del roveto ardente, e la frase tipica dell'Esodo III, 6:

e Mosè velò la sua faccia, perché temeva di riguardare Elohim.

L'abbondante copia delle singole caratteristiche della concezione primitiva israelitica di Dio, che si riferiscono a quanto veniamo dicendo è segnalata e valutata esaurientemente nell'enciclopedia storico-religiosa: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (II, 15, 40, 2036), sí che qui essa può essere risparmiata.

2. Con la veneranda religione di Mosè si inizia un processo che ascende con sempre crescente intensità, verso la saturazione morale e, in generale, razionale del numinoso, e la pienezza del "sacro" nel suo specifico ed adeguato significato. Tale processo si conclude nella profezia e nel Vangelo. E qui sta la peculiare nobiltà della religione biblica, che già nello stadio del Deutero-Isaia accampa a buon diritto la pretesa di assurgere a dignità di religione mondiale. Simile processo però di moralizzazione e di razionalizzazione non vuol dire una scomparsa del numinoso, bensí unicamente un superamento della sua prevalenza. Si compie piuttosto *sul* numinoso e dal numinoso è foggiato.

L'esempio della piú intima compenetrazione dei due momenti è Isaia. Quel che erompe nella visione della chiamata al capo sesto, riempie di sé sensibilmente tutto il suo messaggio. Nulla altrettanto significativo in proposito che il fatto che proprio in lui l'espressione "il Santo di Israele" appare come la preferita per la divinità, riuscendo a prevalere in virtú della sua misteriosa potenza, sopra tutte le altre. Essa rimane nella tradizione isaiana, quale è rappresentata nello scritto del Deutero Isaia (XL-LXVI). Certamente in questo scrittore, se una volta mai, noi abbiamo a che fare con l'Iddio chiaramente raffigurato come Onnipotenza, Bontà, Sapienza, Verità: ma tutti questi sono attributi del "Santo," il cui singolare appellativo lo scrittore ripete, quindici volte, sempre in passi dove tradisce una particolare efficienza.

Espressioni connesse e collaterali a quella della "santità" di Jahvè sono quelle della sua "furia," della sua "gelosia," della sua *ira*, del "fuoco consumante" ecc. Tutte importano non solamente la sua giustizia remuneratrice, neanche solamente l'Iddio attivo, passionale, vivente nel *pathos*, ma sempre tutto ciò conglobato e perfuso dal *tremendum* e dalla *majestas*, dal *mysterium* e dall'*augustum* della sua essenza divina irrazionale. Il che vale anche per la espressione "l'Iddio *vivente*." La sua vitalità ha una riconoscibile affinità con la sua "gelosia," e si rivela in questa come generalmente in tutte le sue "passioni."[3]

Mediante la sua "vita" questo Dio si differenzia da tutta la semplice "ragione cosmica": ed è qui quell'essenza irriducibilmente ir-

razionale, che si sottrae ad ogni disamina filosofica, quale vive nella coscienza di tutti i profeti e di tutti i messaggeri del Vecchio e del Nuovo Patto. E tutti che piú tardi lottarono contro il "Dio dei filosofi," in favore dell'Iddio *vivente* "l'Iddio dell'*ira* e dell'amore," l'Iddio delle passioni hanno sempre, piú o meno consapevolmente, rivendicato il nucleo irrazionale della nozione biblica di Dio contro le sue unilaterali razionalizzazioni. E in questo riguardo avevano ragione. Non l'avevano piú però e cadevano nell'"antropomorfismo" quando difendevano l'ira e gli affetti di Dio, invece dell'Ira e degli Affetti, disconoscendone il carattere "numinoso" e li prendevano per predicati "naturali," spinti pure all'assolutezza; invece di riconoscere che potevano solamente essere adoperati come indicazioni ideogrammatiche di un irrazionale, come semplici accenni simbolici, tratti dai sentimenti.

3. Il numinoso nel momento del *mirum* spiega in maniera eminente il suo potere di eccitare e di acuire la fantasia, in Ezechiele. Appartengono a tale sfera i suoi sogni e le sue parabole, e la sua raffigurazione della natura di Jahvè e della sua signoria. Nella sua amplificazione, nel suo colorito fantastico, intenzionalmente calcato, tutto questo apparato costituisce un esempio e un modello già apocrifo del progressivo orientamento dell'impulso religioso verso il *mysterium*, che si applica, a norma delle analogie già segnalate, allo strano, al meraviglioso, al prodigioso, all'immaginario. Simile efficienza ed effervescenza del sentimento del *mirum* dischiude la strada al miracolo, al gusto del miracoloso fantastico, alla leggenda, a tutto il mondo visionario dell'apocalittica e della mistica: tutte manifestazioni coteste della esperienza religiosa spezzate però attraverso una mediazione torbida e quindi surrogato della realtà genuina, destinato ad un volgare epilogo, che con le sue esigenze impure finisce col ricoprire il piú genuino sentimento del *mysterium*, che vi trova un impaccio al suo chiaro e puro decorso.

Ma in una singolare purezza noi troviamo nuovamente il momento del *mirum* e dell'*augustum* nel capitolo XXXVIII del Libro di Giobbe, che appartiene indubbiamente agli squarci piú meravigliosi della storia delle religioni. Giobbe ha argomentato con i suoi amici contro Elohim e di fronte ad essi ha avuto apertamente ragione. Essi debbono ammutolire. Il loro tentativo di "giustificare" Dio è fallito. Ma allora interviene Elohim in persona, per perorare la propria causa. E lo fa in modo che Giobbe riconosce di essere sopraffatto e a buon diritto effettivamente *sopraffatto*, non solamente

costretto al silenzio da una sovrappotenza, poiché confessa: "inde io mi ritraggo e mi *pento* in cenere e cilizio."
Ecco un riconoscimento dell'intima *convinzione*, non già della disfatta impotente e della sottomessa rinuncia, al cospetto di una Superiorità. Ne traspare qui unicamente l'atteggiamento che Paolo lascia apparire in Rom. IX, 20:

O forse l'artefatto dirà all'artefice: perché mi hai fatto cosí? Non forse ha il vasaio potere sull'argilla, di ricavare dalla medesima pasta qui un vaso onorando, là un vaso ignominioso?

Si interpreterebbe falsamente il passo di Giobbe intendendolo cosí. Il capitolo XXXVIII di Giobbe non proclama, affatto, la rinuncia o la intrinseca impossibilità di una giustificazione di Dio; al contrario, mira a offrire proprio una specifica giustificazione di tal genere, tale da superare quella degli amici di Giobbe, da convincere lo stesso Giobbe, non solo da convincerlo, ma da sbarazzare intimamente la sua anima da ogni possibile dubbio. Poiché nella singolare esperienza che viene improvvisamente innestata in Giobbe attraverso la rivelazione di Elohim, si nasconde già una interiore distensione della sua anima sconcertata, una intima pacificazione. Tale pacificazione potrebbe bastare da sola a risolvere il problema del libro di Giobbe, anche senza la reintegrazione del capo XLII, che appare come un versamento supplementare, sopraggiunto allo specifico pagamento. Ma che cosa è mai questo singolare momento che opera qui simultaneamente la giustificazione di Dio e la conciliazione di Giobbe?
Nel discorso di Elohim suona presso a poco tutto ciò che ci si potrebbe *a priori* aspettare, data la situazione: appello e dimostrazione della schiacciante potenza di Elohim, della sua sublimità e della sua grandezza e della sua sovrana sapienza. Quest'ultima sarebbe capace di dare senz'altro una plausibile *razionale* soluzione di tutto il problema, se si conchiudesse con qualche inciso come questo: "le mie vie sono superiori alle vostre. Nel mio agire e nel mio comportarmi ho *finalità* che voi non comprendete" — la finalità, ad esempio, di sottoporre a prova o a purificazione l'uomo pio, o la finalità universale, a cui deve rimettersi il singolo con tutte le sue sofferenze. Da un punto di vista *razionale* ci si attende, con ansietà, persino si *anela*, ad una conclusione di tal genere al discorso. Nulla invece segue di tal natura. Il valore del capitolo non è affatto nella prospettiva di simili delucidazioni e soluzioni. In ultima analisi, poggia su qualcosa completamente difforme da

ciò che può essere esaurientemente incorporato in concetti razionali: vale a dire su una pura realtà mirabile, che trascende ogni nozione e ogni teologia, su un mistero, nella sua raffigurazione pura e irrazionale, che è altrettanto mirabile quanto paradossale. In questo senso parlano gli *esempi* gloriosi un linguaggio chiarissimo. L'aquila che dimora sulle rocce, sui cocuzzoli e le punte delle rocce, donde contempla la sua preda, i cui aquilotti lambiscono il sangue, e che è là dovunque son cadaveri, non rappresenta veramente un buon argomento per quella *lungimirante* sapienza, che tutto dispone saggiamente e soavemente. Questa aquila è piuttosto la realtà *singolare* e *mirabile*, nella quale si fa presente la meravigliosità del Creatore. Lo stesso dicasi dello struzzo con i suoi istinti *inspiegabili* (XXXIX, 13). Veramente, quale esso è qui descritto, appare alla considerazione "razionale" come un imbarazzante enigma e poco si può ricavare da lui in favore di una teleologia:

> Lo struzzo batte allegramente le ali:
> ma son *pietose* le sue piume e le sue penne?
> *No*! Egli abbandona alla terra le sue uova,
> dimenticando che un piede può calpestarle.
> È spietato con i suoi piccoli, come non fosser [suoi.
>
> Poiché Dio l'ha *privato* di giudizio,
> e non gli ha impartito *intelligenza*.

Lo stesso vale per il bufalo e per l'asino selvatico dei volumi VI e IX: animali, la cui piena "afinalità" è dipinta con tratti di piena efficacia, e che pure, con i loro misteriosi istinti, con il loro enigmatico comportamento, sono altrettanto mirabili e misteriosi quanto lo stambecco, volume I e le cerve, e quanto la sapienza degli strati nuvole (volume XXXVIII, 36) e la intelligenza delle strutture aeree, con il loro misterioso andare e venire, sorgere e scomparire, il movimento e le forme, o quanto le misteriose Pleiadi, alte nel cielo e Orione e l'Orsa con i suoi figli. — Si è supposto che le descrizioni dell'ippopotamo e del coccodrillo (XLI, 15 e sgg.) siano state stilizzate piú tardi. Forse a ragione. Ma allora si deve riconoscere che l'interpolatore ha inteso molto profondamente lo spirito di tutto il frammento. Poiché egli non fa che portare alla piú vigorosa espressione quel che tutti gli altri esempi vogliono parimenti dire. Questi danno dei *portenti*: egli dà dei *monstra*. Ma il mostruoso non è che il misterioso, allo stato piú potente. Senza dubbio, per la "sapienza" divina, come quella che fissa uno "scopo,"

queste due creature rappresentano gli esempi piú disgraziati su cui si sarebbe potuto gettare lo sguardo. Ma anche questi esempi, come tutti i precedenti, come tutto il contesto, il tenore, il senso dell'intiero passaggio, esprimono, con la piú suggestiva pienezza, l'assolutamente stupendo, il quasi demoniaco, il completamente incomprensibile, l'indecifrabile che è nella eterna potenza creatrice; il suo carattere incalcolabile "completamente altro," trascendente ogni comprensione, e in pari tempo pieno di virtú, nel muovere ed affascinare lo spirito fino alle sue piú intime radici. Qui è inteso il *mirum*, e su di esso converge tutto il passo. E questo *mirum* è insieme un *fascinans* e un *augustum*. Poiché il solo *mysterium* di per sé sarebbe quell'elemento sopra spiegato della "assoluta inconcepibilità." Il che potrebbe al piú fare ammutolire Giobbe, ma non potrebbe tacitarlo internamente. Vi appare percettibile molto piú un ineffabile, positivo *autovalore* vale a dire come valore e obbiettivo e subbiettivo dell'*inconcepibile*, tanto un *admirandum*, che un *adorandum* e anche un *fascinans*. Un valore di questo genere non è suscettibile di calcolo mercé le umane categorie, mediante la ricerca intellettuale del fine e del significato: a nulla di tutto ciò può essere assimilato. Rimane chiuso nel suo mistero. Ma per esso si fa sensibile che cosí Elohim è giustificato e lo spirito di Giobbe calmato e placato.

Troviamo un autentico parallelismo a questa esperienza di Giobbe in uno scrittore modernissimo, conglobato in una narrazione novellistica, ma pure di profonda capacità di suggestione. Max Eyth racconta nella sua storia *Berufstragik* nella raccolta *Hinter Pflug und Schraubstock*, la costruzione del vasto ponte sull'estuario del golfo dell'Enno. Il piú sottile lavoro del pensiero, il piú assiduo sforzo professionale, avevano apprestato questa costruzione, una meraviglia di tecnica, una creazione grandiosa della capacità umana. Alla fine è pronta, nonostante le interminabili difficoltà e gli ostacoli immani. Si leva sfidando il vento e le onde. Ed ecco che sopravviene un ciclone e — inghiotte costruzione e costruttore nell'abisso. L'assoluto insensato sembra brutalmente trionfare del calcolato, come il "destino" sembra analogamente passare furiosamente sopra la virtú e il merito. Il narratore racconta come visitò la scena della tragedia e se ne tornò indietro:

Quando noi pervenimmo alla fine del ponte, v'era appena un soffio di vento. Alto sopra di noi il cielo era glauco e di un lugubre chiarore. Dietro di noi, come un immenso sepolcro spalancato, stava il golfo dell'Enno.
Il Signore della Vita e della Morte sfiorava le acque in una silenziosa maestà. Noi lo sentimmo, come si sente la propria mano. E il vecchio ed io ci prostrammo innanzi al sepolcro spalancato e dinanzi a Lui.

Perché si prostrano? Perché dovettero prostrarsi? Non ci si prostra dinanzi ad un ciclone e dinanzi all'impeto cieco della Natura, né pure dinanzi alla semplice onnipotenza. Ma ci si prostra al cospetto del mistero del tutto ineffabile, rivelato e non rivelato, mentre l'anima è placata, avvertendo l'operare di esso, e con ciò il suo diritto.

Molte altre tracce del sentimento numinoso potrebbero cogliersi nel Vecchio Testamento. Ma v'è chi, milleseicento anni fa, ha scritto nello stesso senso "dell'irrazionale" e le ha diligentemente raccolte. È il Crisostomo. Ne parleremo piú tardi e non vogliamo qui anticipare. Ma i momenti del *mirum* si presenteranno di nuovo alla nostra trattazione in forma tipica presso Lutero, nelle idee che noi chiamiamo il "ciclo ideale giobbesco" in lui.

Capitolo decimoterzo
Il numinoso nel Nuovo Testamento

1 Nel Vangelo di Gesú si è consumato e celebrato il processo tendente a saturare di elementi razionali, etici ed umani l'idea di Dio; processo iniziato dai piú antichi periodi della tradizione dell'antico Israele e culminato nei Profeti e nei Salmi. Tale processo ha portato l'apprensione del numinoso a un grado sempre piú ricco e pieno, mediante predicati sempre piú chiari, di piú profondi valori sentimentali razionali. Nacque cosí la fede nella "paternità di Dio," in quella insuperabile forma che appare nel cristianesimo. Sarebbe però anche qui commettere un grossolano abbaglio darsi a credere che simile processo di rivestimento razionale sia una *eliminazione* del numinoso. Si tratta di un abbaglio verso cui sospinge la già troppo plausibile delineazione odierna della "fede di Gesú in Dio Padre," ma che certamente non corrisponde affatto all'atteggiamento delle primitive comunità. E lo si può commettere disconoscendo quel che l'annuncio di Cristo vuol essere, sempre, dal principio alla fine; vale a dire l'annuncio dell'oggetto piú numinoso che si possa pensare, cioè del "Vangelo del Regno." Ora il Regno — e lo mostrano decisamente le piú recenti indagini contro tutte le attenuazioni razionalistiche — è appunto, l'assoluta, *mirabile grandezza*, in indiscutibile contrasto con tutto che è attuale e presente, "il completamente altro," "il celestiale," impregnato e pervaso da tutti i piú genuini motivi del "terrore religioso" il "tremendo" e insieme il "captivante" e "l'augusto," del misterioso per

essenza. Come "setta escatologica" (divenuta subito dopo anche "pneumatica") si propagò il cristianesimo adolescente, con la parola d'ordine: "il Regno è vicino." Nell'escatologia il suo orizzonte e il suo tono; da essa la mescolanza dell'aspettativa profonda del finimondo e del giudizio e dell'irruzione del mondo trascendentale, con la beata visione dell'avvento natalizio, mescolanza del *tremendum* e del *fascinans*. Di un simile mistero ci foggiamo oggi noi, sia che proveniamo noi dall'esegesi "ortodossa" sia che proveniamo da quella "liberale," in grandissima maggioranza, idee sbagliate, seppure ce ne facciamo alcune. E pure dal Regno e dalla sua raffigurazione rampollano un colore, una disposizione, un tono su tutto che è rapporto con esso, su coloro che lo annunciano e lo preparano, sulla vita e sulla condotta, che sono le sue condizioni preliminari, sulla parola che li riguarda, sulla comunità infine che lo attende e lo raggiunge. Tutto viene cosí "trasferito" nel mistero, vale a dire diviene numinoso. Il che si manifesta nella maniera piú impressionante nell'appellativo con cui gli aggregati alla comunità chiamano se stessi collettivamente e singolarmente: è un termine tecnico numinoso, i *santi*. È senz'altro chiaro che non si vuole esprimere con ciò la perfezione morale. Si tratta piú tosto della gente che appartiene al mistero dell'epoca finale; del tipico chiarissimo contrapposto ai "profani," che noi già abbiamo incontrato. Per questo poté da sé piú tardi chiamarsi "popolo sacerdotale," una designazione che vale per un gruppo "consacrato."[1]

Il Sovrano di questo Regno è il "Padre celeste." Suona per noi oggi soave ed è spesso quasi sinonimo di familiare, qualcosa come "il buon Dio." Ma a questo modo noi fraintendiamo il significato biblico cosí del sostantivo come del predicato. Innanzi tutto questo "Padre" è il santo e altissimo Signore di questo "Regno," la minaccia oscura con la pienezza di *emāt* di Jahvè, che si avvicina dal profondo del cielo. Ed essendo il suo Signore, non è meno sacro, numinoso, misterioso, *qādosh, hagios, sacer* e *sanctus*, del suo Regno, ma molto piú, e tutto questo in grado assoluto e sotto questo punto di vista esso rappresenta la celebrazione e il completamento di tutto che il vecchio patto aveva conquistato di "sentimento creaturale," "timor sacro" e simili. Perciò all'allocuzione: "Padre nostro" seguono da presso le parole: "sia santificato il Nome tuo," che piú che preghiera è una timida invocazione di sottomissione.

Che questo sfondo di "terrore" profondamente umile non compare in Gesú nella forma tipica di caratteristiche "dottrine," ha la sua

ragione nelle circostanze ripetute e segnalate. Ma oltre tutto, qual mai bisogno avrebbe egli potuto avere di "insegnare" quel che era per ogni israelita e in particolare per ogni credente nel Regno, l'oggetto primario e intuitivo: vale a dire che Dio era "il santo di Israele"? Piuttosto Gesú doveva insegnare ed annunciare quel che era non già di per sé evidente, ma che era la sua specifica scoperta e rivelazione: che appunto questo santo era un "padre" celeste. Tale punto di vista doveva essere tutto nella sua dottrina tanto piú che nel conflitto delle tendenze fra cui egli veniva a collocarsi, era proprio esso che doveva venir posto in primo piano. Perché il contrasto storico, producendo il Vangelo come il suo contraccolpo, consisteva nel fariseismo con la sua schiavitú alla legge e in Giovanni con la sua dura, ascetica concezione di Dio. Di contro all'uno e all'altro si levò il Vangelo della figliolanza dell'uomo e della paternità di Dio, come il giogo lene e l'onere leggero. Le parabole, i discorsi, gli annunci di Gesú realizzano necessariamente simile messaggio. Ma in modo che rimanga sempre, nella sua piena efficienza, il prodigio che sia: "Padre nostro" quegli che "è in cielo." Poiché simili due designazioni non sono affatto tautologiche. Quella avvicina, questa allontana. Non solamente nell'altezza inaccessibile, ma in pari tempo nel dominio del "completamente altro," diverso da ogni sfera terrestre. Che tale mirabile sostanza di mistero e di sgomento, aliena e inaccessibile che è nel "cielo," sia in pari tempo essa stessa volontà gratifica che cerca di appropinquarsi; è solo questo *contrasto* risoluto che forma l'armonia nel senso fondamentale genuinamente cristiano. E suona falso a chi non avverte in esso la sospesa settima che sempre vi risuona. Ché appunto possono cogliersi ancora nella predicazione di Gesú toni vibranti i quali tradiscono l'eco di quel singolare sgomento e di quell'inorridire al cospetto dei misteri del trascendentale, di cui noi abbiamo antecedentemente parlato. Eccone uno ad esempio (Mtt. x, 28):

Temete piuttosto colui il quale può anima e corpo *perdere nella Geenna.*

L'oscura, terrificante risonanza di questa parola è di per sé sensibile, e rappresenta già un'alterazione sua razionalistica riferita unicamente al giudice e al suo giudizio nell'ultimo giorno. La medesima risonanza cogliamo nella Lettera agli Ebrei (x, 31):

Terribile cosa è cadere nelle mani dell'Iddio *vivente.*

e in un altro passo (Ebr. XII, 29):

Alla luce e sullo sfondo di questa realtà luminosa, col suo *mysterium* e col suo *tremendum*, deve infine essere considerata l'agonia di Gesú nella notte del Getsemani, per comprendere appieno e in certo modo rivivere, quel di cui si trattò. Che cosa significa mai questo tremito, e questo sbigottimento fino alle radici dell'anima, questo agonizzare fino a morire e questo sudore, che cade in terra come stille di sangue? Si tratta forse del comune orrore della morte, in chi da settimane aveva la morte dinanzi ai propri occhi e che, con aperte e trasparenti intenzioni, aveva celebrato con i suoi discepoli il banchetto del comiato? No, no, qui c'è piú del semplice timore della morte corporea. Si tratta piuttosto dello sgomento della creatura al cospetto del *mysterium tremendum*, al cospetto dell'enigma gravido di sgomento. E si riaffacciano cosí al nostro spirito, come eloquenti parallelismi e presagi, i vecchi racconti di Jahvè che, "coglie" Mosè, suo servo, di notte, e di Giacobbe che lottò con Jahvè fino all'alba. "Egli è sceso a tenzone con *Dio* ed è vinto," con l'Iddio dell'ira e della furia, col *numen* che pure è esso stesso MIO PADRE. — In verità, anche chi non riconosce altrove nel Dio del Vangelo il "santo di Israele," deve scoprirlo qui, se pure egli è in grado di vedere.

2. Non è nemmeno il caso di parlare sull'atmosfera di numinosità in cui si muove san Paolo. "Dio vive in una luce, a cui nessun uomo può appressarsi." La trascendenza assoluta della nozione di Dio e del sentimento di Dio raggiunge in lui l'idioma caratteristico e le esperienze della mistica.[2] La quale traspare potentemente in lui nel sentimento generale dell'esaltazione entusiastica, e nella terminologia pneumatica, entrambi molto al di là dell'aspetto puramente razionale della pietà cristiana. Queste catastrofiche peripezie del senso vitale, questa tragedia di peccato e di colpa, questo fervore dell'esperienza beatifica, son tutte cose possibili e comprensibili solo nella sfera del numinoso. E come l'ira di Dio in lui è qualcosa piú che la semplice contropartita della giustizia rivendicante, come essa è tutta pervasa dal *tremendum* del numinoso, cosí è, d'altro canto il *fascinans* del vissuto amore di Dio, che trascina lo spirito fuori dei suoi confini, nel terzo cielo, ben piú che semplicemente l'assoluto del sentimento filiale, umano e naturale. L'ira di Dio freme potentemente nel solenne messaggio di Rom. I, 18 e sgg. Noi riconosciamo qui immediatamente il geloso, il paradossale Jahvè del Vecchio Testamento, ma ora come un terribile po-

tente Signore dell'universo e della storia, che effonde la sua ira divampante sull'universo. Vi compare l'intuizione, tipicamente irrazionale, orribilmente sublime, che l'adirato punisce il peccato *col peccare*. In un triplice versetto Paolo ribadisce questo concetto, completamente inafferrabile dalla speculazione razionale:

Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità, onde disonorino fra loro i loro corpi...
Per questo Dio li ha abbandonati a passioni infami...
Iddio li ha abbandonati al loro perverso sentire, onde compiano atti immorali, nella pienezza della loro ingiustizia... (I, 24, 26, 28, 29).

Per cogliere la potenza di tale intuizione occorre sforzarsi di eludere l'atmosfera delle nostre dogmatiche e dei nostri ben dosati catechismi, e di riguadagnare il senso di orrore che l'ebreo poteva sentire al cospetto della furia di Jahvè, l'ellenista al cospetto della implacabilità della *Heimarmene*, l'uomo antico in generale al cospetto dell'*ira deorum*.
C'è un altro aspetto nel pensiero di Paolo che merita attenzione, ed ha qui attinenze: la sua dottrina della predestinazione. Che quando si tocca l'idea della predestinazione ci si trovi senz'altro su terreno specificamente irrazionale, è probabilmente quel che avverte prima di ogni altro il razionalista: e non gli riesce di rassegnarvisi. Ed a ragione. Dal punto di vista razionale si tratta di un *absurdum* e d'uno *skándalon*. Il razionalista potrebbe forse acconciarsi a tutti i paradossi della Trinità e della Cristologia: la predestinazione sarà sempre per lui la piú insidiosa pietra d'inciampo.
Naturalmente non già nella foggia in cui, dai tempi di Schleiermacher, messosi alla sequela di Leibniz e di Spinoza, fino ad oggi essa viene presentata. Poiché cosí si riduce ad una semplice capitolazione davanti alla legge naturale e alle *causae secundae*, una concessione alle odierne dottrine psicologiche, secondo cui tutte le decisioni e le operazioni dell'uomo soggiacciono al dominio degli istinti, onde l'individuo umano ne risulta in pari tempo non libero e determinato cogentemente in seguito ad essi. Simile predestinazione in virtú di *natura* s'identifica allora con l'universale azione divina, sicché in conclusione la profonda, puramente religiosa intuizione della divina predeterminazione, che nulla ha a vedere con le leggi naturali, viene a ridursi alla banale concezione scientifica dell'universale collegamento casuale. Non si potrebbe concepire speculazione piú apocrifa e falsificazione piú grossolana di concetti religiosi. Non è affatto contro questa raffigurazione che si inalbera il razionalista. Poiché anche

essa è, nudamente e poveramente, razionalistica, e in pari tempo è una piena rinuncia alla genuina idea religiosa della predestinazione stessa.
La quale rampolla da una duplice radice ed ha due aspetti, completamente distinti per se stessi, che si dovrebbero pure designare con due nomi diversi il loro diverso significato. L'uno è l'idea dell'"elezione," l'altro, diversamente connotato nella sua essenza, è la specifica "predestinazione."
L'idea dell'"elezione" — dell'essere cioè scelti e preordinati da Dio *alla salvezza* — si presenta immediatamente come una espressione spontanea dell'esperienza religiosa della *grazia* stessa. L'investito della grazia riconosce e sente in modo sempre piú efficace, man mano che ritorna su se stesso, come egli non sia pervenuto alla sua attuale condizione mediante l'opera e lo sforzo propri, e come invece gli sia stata elargita la grazia, indipendentemente dalla sua volontà e dal suo potere, grazia che lo ha afferrato, tratto, guidato. Sicché le stesse proprie, piú libere determinazioni e decisioni, pur senza perdere il momento della libertà, divennero per lui qualcosa di *sperimentato* piú che di *fatto*. Prima anche di un qualsiasi suo gesto, egli vede il cercare e lo scegliere dell'amore che salva, in azione, e riconosce su di sé un eterno piano di grazia, predisposto. Simile predeterminazione non è che un destino alla salvezza. Nella sua qualità di pura esplicazione della esperienza della grazia, essa non ha nulla a che fare con la *praedestinatio ambigua*, vale a dire con la predeterminazione di tutti gli uomini *o* alla salvezza *o* alla dannazione. La conseguenza razionalmente logica che se Dio sceglie lui, ma gli altri no, se ne dovrebbe dedurre che è sempre Egli a destinare gli uni alla beatitudine, gli altri alla condanna, qui non è acconcia, perché l'"elezione" non appartiene all'ambito del razionale, ed anzi non deve trasparire, poiché qui si tratta di una intuizione religiosa, la quale di per sé deve stare isolata e deve valere per proprio conto, e che escludendo qualsiasi sistemazione dialettica o qualsiasi deduzione di conseguenze, viene anzi violentata non appena si tenta di trarla a parallelismi. Onde a ragione assevera in proposito lo Schleiermacher nei suoi discorsi sulla religione[3]:

Ogni intuizione (religiosa) è un'opera per sé sussistente... che nulla sa di derivazione e di connessione.

Da un simile concetto di elezione, sgorgante unicamente dalla esperienza di grazia irrazionale-numinosa, deve però ben distin-

guersi la predestinazione nella forma in cui si presenta per esempio in san Paolo, in Rom. IX, 18:

Onde ha pietà chi vuole, e chi vuole indurisce.

E qui si tratta di *praedestinatio*, anzi di *praedestinatio ambigua*, l'idea della quale ha una scaturigine del tutto diversa dall'idea della elezione. Senza dubbio le idee circa l'elezione, cosí prominenti in san Paolo, risuonano anche qui. Ma l'enunciato del versetto 20 si muove chiaramente in un ordine del tutto diverso da quello suggerito dall'elezione:

Chi mai sei tu, o uomo, che pretendi di replicare a Dio? O che forse la cosa foggiata dice al suo artefice: perché m'hai fatto cosí?

Ecco una considerazione incompatibile con l'ordine di idee collegato all'"elezione." Ma anche meno può rampollare da una "dottrina" astrattamente teoretica della divina causalità universale, come si delineò in Zwingli, dando origine ad una "dottrina della predestinazione" che rappresenta, sí, una artisticamente congegnata speculazione filosofica, ma niente affatto il risultato di un sentimento immediatamente religioso. Ma un simile sentimento esiste come origine di una propria idea di predestinazione, e senza dubbio esso sta alla base della suddetta parola di Paolo. E basta un poco di applicazione mentale per riconoscere il sentimento che per primo noi abbiamo scoperto e discusso in opposizione al *tremendum mysterium* e alla *majestas* in quella espressione tipica che noi incontrammo sopra nel racconto di Abramo e che riappare qui in una foggia eccezionalmente rafforzata. Poiché questa idea di predestinazione non è altro che l'auto-decisione di quel "sentimento creaturale," di quell'inabissarsi e annullarsi, con la propria forza, con i propri diritti e capacità al cospetto della *majestas* trascendentale. Il *numen*, prepotentemente esperimentato, vissuto, diventa tutto in tutto. La creatura è di colpo annichilita con la sua essenza e il suo operare, con il suo correre e il suo affannarsi, i suoi progetti e i suoi propositi. L'espressione riflessa di un simile inabissarsi e annullarsi sentimentale al cospetto del nume, è quindi da una parte il riconoscimento della impotenza, dall'altra quello della onnipotenza; da una parte della futilità della propria scelta, dall'altra quello della volontà tutto determinante e disciplinante.
Simile predestinazione, in quanto parallela per contenuto alla assoluta sovrappotenza del *numen*, — cosa che viene costantemente tra-

scurata — nulla ha quindi a che vedere con la "volontà necessitata." Ché al contrario ben di frequente ha precisamente nella "libera volontà" della creatura quel contrapposto, che le dà il piú spiccato e appropriato rilievo. "Vuoi quel che vuoi e come tu puoi: proponiti, scegli: deve *pur* tutto accadere come deve e come è fissato" — Questo "pur" e questo "a dispetto" della libera volontà, è l'espressione piú genuina, piú appropriata della cosa. *Proprio con tutta* la sua libera scelta, con la sua libera operazione, l'uomo divien niente al cospetto della potenza eterna. La quale si amplia smisuratamente, precisamente perché attua i suoi piani a *dispetto* della libertà dell'umano volere.

Ciò che Egli gli ha destinato, e ciò che Egli vuole deve *pur* infine raggiungere tale scopo e tale meta.

Appunto di questo aspetto della realtà offrono consapevolmente copiosi esempi delle narrazioni maomettane, che sogliono spiegare la inflessibilità dei decreti di Allah. Nelle quali gli uomini possono proporre, scegliere, ripudiare: ma comunque essi decidano ed operino, l'eterna volontà di Allah pur si compie il giorno e l'ora in cui essi erano predisposti. Naturalmente non si ha qui di mira in primo luogo l'onnipotenza e l'unicità di attività, ma solamente la sovrapposizione e la determinazione assoluta della scelta e dell'opera eterna, qualunque sia la forza e la libertà della creatura.
Racconta cosí Beidhawi, l'interprete del Corano:

Quando Asraele, l'angelo della Morte, si presentò una volta al cospetto di Salomone, diresse il suo sguardo risplendente su uno dei compagni del re. "Che cosa è mai questo?" domandò colui. "L'angelo della Morte" rispose Salomone. "Sembra che abbia di mira me" continuò l'altro, "allora comanda al vento che mi porti via di qua e mi depositi in India." Salomone lo fece. E allora disse l'Angelo: "L'ho fissato tanto perché ero meravigliato del comando di prendermi la sua anima dall'India, mentre egli era qui con te in Canaan."

Ecco una predestinazione che proprio presuppone la libera volontà, come il suo rilievo. L'uomo può disporre come mai vuole: Allah ha sempre pronta la sua contromisura.
E cosí cantano i versi del Mesnevi:

> Piú d'uno cade nel bisogno, volendo giusto sfuggire al bisogno.
> Incappa nel dragone chi scappa dinanzi al serpe.
> E un altro tende la stessa rete che poi l'avviticchia.
> Si illude di trovar la vita ed invece viene assorbito il sangue [delle sue vene.

Egli chiude le porte, quando già il nemico è dentro.
Come Faraone, per sfuggire il malanno
uccise innumerevoli fanciulli versando sangue innocente
mentre quel che egli cercava[4] era già nel suo palagio.[5]

Solo quando il sentimento creaturale è anche piú fortemente intensificato e acuito (e quindi è spesso incorporato in riflessioni teoretiche), allora si profilano i concetti dell'assoluta e unica universale causalità di Dio, con l'esclusione della autonoma attività ed elezione della creatura. Non solo l'attività, ma anche l'effettiva realtà, la pienezza dell'essere stesso, vengono allora negate alla creatura e ogni pienezza di essenza attribuita senz'altro a colui che è. Allora non solamente l'operare, ma anche la specifica realtà, lo stesso pieno essere, vengono negati alla creatura, mentre la pienezza dell'essere, e ogni esistenza, vengono riportati all'assoluta natura. La quale sola *è* reale. E tutto l'essere della creatura è, semplicemente, o una funzione dell'essere di quella — che la fa essere — oppure illusione; ogni supposta attività e volontà autonome della creatura non sono che luoghi di passaggio della volontà divina. Questo ciclo di idee è in particolare facile a riscontrarsi nella mistica di Geulinx e degli occasionalisti... "Ubi nihil vales, ibi nihil velis." Una simile mistica affiora anche in Paolo, come nelle sue misteriose parole sull'epilogo finale di tutte le cose, quando "Dio sarà *tutto in tutto.*" Ma il passo della lettera ai Romani non fa che portare alla nozione della predestinazione stessa. La quale però non è altro che un ideogramma di un senso creaturale intensificato.

Che sia cosí, si può ricavarlo anche da un'altra considerazione. Se cioè il sentimento del numinoso, vale a dire il "sentimento creaturale," effettivamente rappresenta la vera radice della predestinazione, è da attendersi che quella religiosità la quale unilateralmente e prevalentemente è caratterizzata dai momenti irrazionali dell'idea di Dio, lo sarà parimenti da quelli della predestinazione. E questo è precisamente il caso. Nessuna religione è altrettanto predestinazionista quanto l'Islam. La qualità specifica del quale era appunto nel fatto che qui l'aspetto razionale e quello specificamente morale dell'idea di Dio fu, fin dall'inizio, impotente a toccare quella salda e nitida formulazione, che poté poi raggiungere invece ad esempio nel cristianesimo e nel giudaismo. In Allah il numinoso predomina su ogni altro dato. Si obbietta all'islamismo che in esso l'aspetto morale tradisca il carattere del puro "occasionale" e rivesta validità

solo in virtú del "capriccio" divino. La critica è giusta, ma la cosa di cui si tratta non ha nulla a vedere col "capriccio." La ragione va piuttosto cercata nel fatto che il numinoso, o meglio l'inquietante e il demonico, sopraffà ancora imponentemente in Allah, il razionale, sí da non essere, attraverso il razionale, in questo caso, attraverso il morale, sufficientemente schematizzato e temperato come nel cristianesimo. Onde ne rimane chiarito quel che suol essere chiamato il connotato "fanatico" di questa religione. Un fortemente eccitato, irrompente sentimento del *numen*, senza il temperamento dei momenti razionali: ecco l'essenza genuina del fanatismo; in quanto si adopera questa parola non nell'odierno significato laicizzato e indebolito, ma bensí nel suo significato originale, che non indica passione e affermazione violenta in genere, ma la passione per il numinoso.[6]

In base a queste enunciazioni è possibile anche il giudizio di valore circa la predestinazione. È una specie di tentativo per trovare una raffigurazione concettuale a quel che, alla sua base, non è traducibile in concetto. Come misterioso nome simbolico, come ideogramma, di un rapporto assolutamente irrazionale fra creatore e creatura, al tempo stesso completamente ateorico, e perciò al di sopra della volontà anche nell'ambito delle teorie razionali, il concetto della predestinazione, di cui l'eventuale libertà o non-libertà non può venire implicata, è assolutamente indispensabile come indicazione di un punto che si trova nell'infinito e come tale pienamente giustificato. Ma diviene una *summa injuria* qualora si disconosca il suo carattere allusivo e invece di assumerla qual è, vale a dire un ideogramma, la si prenda come un concetto specifico della cosa, suscettibile di rivestimento teorico. Allora diviene per una religione razionale come il cristianesimo veramente rovinosa e intollerabile, per quanto ci si sforzi di renderla innocua mercé l'arte dello scansarne le ripercussioni.

Come ora l'idea della predestinazione, cosí anche un altro elemento del pensiero paolino sprofonda le sue radici nel numinoso: ed è la completa svalutazione che egli fa della "carne." La quale non è per lui altro che la condizione di creatura in generale: vale a dire ciò che, come abbiamo visto a pagg. 30 e 60-1, il numinoso svaluta, in contrapposizione al trascendentale sia sotto l'aspetto del suo essere, come sotto quello della sua virtú. Nel primo aspetto riducendolo a "terra e polvere," al "nulla assoluto," all'"effimero," al debole, al transeunte, al caduco: nel secondo al profano, all'impuro, all'incapace del sacro e della sua vicinanza. Ed ecco come di

nuovo cogliamo la duplice svalutazione nelle concezioni di Paolo. Nelle quali tipicamente paolina è la robusta assolutezza della svalutazione stessa. È da discutersi se Paolo attinga simile grado di intensità della sua svalutazione dagli stimoli di un ambiente dualistico o da se stesso. Le esplorazioni sulle scaturigini storiche e sui collegamenti evolutivi non conferiscono nulla alla conoscenza dell'essenza e del valore di una realtà. È per lo meno lecito affermare che in orientamenti perfettamente genuini della pietà numinosa del Vecchio Testamento esistevano già potenti spunti per tali stimoli. *Bāsār*, la carne, era già là principio cosí dell'essere "terra e cenere" come della "impurità" creaturale al cospetto del santo.

3. Come in Paolo, cosí anche in Giovanni è imponente la trama del numinoso. Il momento del *tremendum*, è vero, si assottiglia in lui, come spesso nella mistica (senza però scomparire del tutto, poiché a dispetto di Ritschl anche in Giovanni, *permane l'ira*). Ma tanto piú vigoroso è il *mysterium* e il *fascinans*. In Giovanni il cristianesimo assimila dalle religioni rivali luce e vita[7] e a pieno diritto, poiché, solo nel cristianesimo luce e vita si trovano a casa loro. Ma che cosa sono luce e vita? Chi non lo sente è di legno. Ma nessuno può dirlo. Sono una esaltazione dell'irrazionale.
Non si creda che tutto ciò non sia vero anche di quell'inciso giovanneo, al quale i razionalisti amano riportarsi con piú vivo compiacimento: "Dio è Spirito" (IV, 24). A queste parole faceva appello Hegel per riconoscere e proclamare il cristianesimo come la religione piú sublime, perché la genuinamente spirituale, poggiante cioè su Dio come Spirito, vale a dire come assoluta ragione. Ma questo si chiama grossolanamente fraintendere poiché parlando di Spirito, Giovanni non pensa affatto all'assoluta ragione, bensí a ciò che è in assoluto contrasto a tutto il mondo, ad ogni carne, all'essenza cioè puramente celestiale e miracolosa, a tutto che è misterioso e sorprendente, che è al di là di ogni comprensione e di ogni intelligenza umana. Ha di mira cioè lo Spirito, che

> dove vuole, soffia. Tu cogli molto bene la sua voce, ma non sai donde venga e donde si diriga.

E che *quindi* non può essere in alcun modo vincolato a Garizim o a Sion, e a cui possono prestar culto solamente quelli che sono parimenti "in spirito e in verità." Onde quell'inciso, dall'apparenza tutta razionale richiama nella maniera piú vigorosa l'irrazionale dell'idea biblica di Dio.[8]

Capitolo decimoquarto
Il numinoso in Lutero

1. Nel cattolicesimo vibra il senso del numinoso singolarmente potente nel suo culto, nella sua simbolica sacramentale, nella forma apocrifa della leggenda e della fede nel miracolo, nei paradossi e nei misteri del suo dogma, negli elementi platonici-plotinici e dionisiaci del suo mondo ideale, nella solennità delle sue chiese e delle sue consuetudini, in particolare nel collegamento intimo della sua pietà con la mistica. Anche qui, già, molto meno, per le ragioni già segnalate, nei suoi ufficiali sistemi dottrinali. Specialmente da quando i grandi "moderni" abbinarono Aristotele e il suo metodo dialettico con la dottrina ecclesiastica, e il platonismo fu da essa sostituito, si verificò un potente processo di razionalizzazione, a cui però la prassi e la vita sentimentale non si acconciarono e non si uniformarono mai. Quel che fu il conflitto del "platonismo" con l'"aristotelismo," quella che fu la diuturna resistenza ai "moderni," rappresentò in buona parte null'altro che la lotta fra i momenti razionali e gli irrazionali nella religione cristiana. (Anche nella protesta di Lutero contro Aristotele e i teologi "moderni" opera visibilmente la medesima divergenza.)
Anche Platone si conosceva solamente con insufficienza, attraverso Agostino, Plotino, Proclo, i filosofi arabi, Dionigi. E pure era un sentimento giusto quello che conduceva a scegliere, come parola d'ordine in un conflitto spirituale, i nomi di Platone e di Aristotele. Senza dubbio anche Platone aveva potentemente contribuito a saturare di razionalità la religione. Nella sua filosofia la stessa divinità si era identificata con l'idea del Buono, ed era quindi divenuta un'entità completamente razionale e concettuale. Ma il piú caratteristico nel mondo ideale di Platone è precisamente che per lui la filosofia e la scienza sono troppo anguste, per costituire la totalità della vita spirituale dell'uomo. Egli non ha propriamente una "filosofia" della religione. Egli tratta il fatto religioso con mezzi del tutto difformi da quelli della riflessione concettuale, e precisamente con gli ideogrammi del mito, mediante l'entusiasmo, l'*eros*, la mania. Egli abbandona il tentativo di trasferire l'oggetto religioso in un sistema conoscitivo, mediante gli oggetti della *episteme* vale a dire della *ratio*. In tal modo si fa per lui tale oggetto, qualcosa non di piú limitato, bensí di piú ampio e alto. E in pari tempo tutto l'aspetto irrazionale dell'oggetto si rivela vivacemente, vigorosamente al suo sentimento e non solo lo sente ma sa esprimerlo. Nessuno

ha mai piú incisivamente enunciato meglio di questo maestro del pensiero, che Dio è al di là di ogni concepimento razionale, non solamente come l'inafferrabile, ma proprio come l'inconcepibile:

Ardua e impervia cosa è trovare il Foggiatore... e impossibile, trovatolo, annunciarlo altrui.

egli dice (*Timeo* 28 C.).
E nella sua grande lettera egli scrive queste profonde parole:

Io non ho mai scritto in proposito e non ne scriverò mai. Poiché non consente d'esser trattato come gli oggetti dell'indagine scientifica... Alla scienza è inabbordabile. Dopo diuturno lavoro, quando ci si è familiarizzati, scende improvvisamente un fuoco nell'anima, come se una scintilla l'avesse percossa. E allora arde di per sé. Lo sforzo per tradurre ciò in iscritto riuscirebbe comprensibile a ben pochi. E questi pochi, han bisogno di una lievissima indicazione, per scoprire la cosa per se stessi.[1]

Aristotele è molto piú teologico di Platone, ma il suo orientamento è molto meno religioso e in pari tempo è sostanzialmente razionalista nella sua teologia. Simile contrasto riaffiora in coloro che aderiscono all'uno e all'altro.
Un'altra deprimente influenza subí la dottrina ecclesiastica nella esperienza dell'irrazionale fin dai giorni dei piú antichi scrittori ecclesiastici, mediante l'accettazione della vecchia dottrina della impassibilità divina.[2]
L'Iddio della teodicea greca, e specialmente di quella stoica, era costruito a norma dell'ideale del saggio, il quale domina le sue passioni e i suoi affetti e diviene impassibile. Si cercò di ragguagliare questo Dio all'"Iddio vivente" della scrittura, ma questa tesi fu presto combattuta da diverse parti. E, come sopra è stato insinuato, operò anche in questo combattimento, inavvertito, il contrasto fra i momenti razionali e gli irrazionali del divino. Nel suo scritto *De Ira Dei* Lattanzio combatte apertamente simile Dio della filosofia. Egli lo fa mercé delle medesime categorie razionali, ricavate dalla vita emozionale dell'uomo, portandola al piú alto livello. Sicché egli fa, per cosí dire, di Dio, una mente colossale; ricca di una vitalità eccitabile ed eccitata. Ma lottando cosí per l'Iddio vivente, egli lotta pure, senza addarsene, per il divino in Dio, che non può essere ridotto ad idea, dell'ordine universale, ordine morale, principio dell'essere, o volontà finalistica. E molteplici delle sue espressioni si levano ed accennano qualcosa di piú alto. Citando Platone, egli dice:

Quid omnino sit deus, non esse quaerendum: quia nec inveniri possit nec enarrari.[3]

Del resto ama sempre celebrare l'*incomprehensibilitas* di Dio:

quem nec aestimare sensu valeat humana mens nec eloqui lingua mortalis. Sublimior enim ac major est, quam ut possit aut cogitatione hominis aut sermone comprehendi.[4]

Egli ama l'espressione *majestas Dei* e biasima i filosofi che fraintendono la "tutta particolare maestà" di Dio. Egli ben avverte il *tremendum* della *majestas,* quando assevera che Dio è adirato, ed esige il "terrore," quale una delle costruzioni della religione, dicendo:

Ita fit, ut religio et majestas et honor *metu* constet. Metus autem non est ubi nullus irascitur.[5]

Egli aggiunge che un Dio il quale non sia capace di incollerirsi non è capace neppur di amare. Ed un Dio che non sia capace di entrambe le proprietà, è *immobilis*, non già il *Deus vivus* della Scrittura. Dell'irrazionale nel Crisostomo e in Agostino, noi parleremo altrove.[6] Ma la vecchia campagna di Lattanzio contro il *Deus philosophorum* rivive nel Medioevo; nella lotta di Duns Scoto in favore del Dio della "volontà," e in favore della validità del "volere" stesso nel fatto religioso, contro il Dio dell'"essere" e contro la "conoscenza." I momenti irrazionali in lui ancora soggiacenti erompono impetuosamente in Lutero in certi caratteristici cicli del suo pensiero.

2. Simile momento nel Riformatore fu piú tardi tacitamente messo da parte e viene spesso oggi trattato volentieri come "apocrifo" e come "residuo scolastico della speculazione nominalistica." Strana cosa invero che un simile residuo scolastico abbia potuto esercitare un'azione cosí rilevante nella vita spirituale di Lutero, come potentemente esercitò. In realtà non si tratta affatto di residui, ma, fuori di dubbio, del misterioso, cieco e tenebroso sfondo della sua pietà, da cui la limpida, gioiosa beatitudine della sua fede nella grazia si stacca tanto piú ancora, e da cui pur bisogna prendere le mosse se se ne vogliono scandagliare la profondità e l'intensità.[7] Da qualunque parte possano essere scaturiti i suoi *impulsi*, sia dal nominalismo, sia dalle tradizioni dottrinali del suo ordine, si tratta in lui di una manifetsazione di sentimento numinoso integralmente primordiale, nei suoi tipici momenti quali noi abbiamo imparato a conoscere, e che scaturiscono originali dal suo stesso animo.

a) Prescindiamo qui dai molteplici collegamenti che la sua pietà tradisce con la mistica, da prima energicamente, piú tardi indeboliti; mai però completamente scomparsi. Prescindiamo pure dalla sopravvivenza del numinoso, che il culto cattolico lasciò nella sua dottrina della cena — non derivabile completamente, né è dalla sua teoria della remissibilità delle colpe, né dal suo ossequio alla formula: "sta scritto" — accenniamo piuttosto alle sue *mirae speculationes* su ciò che non è rivelato di Dio, in contrasto con la *facies Dei revelata*, sulla *divina majestas* e sulla *omnipotentia Dei* in contrasto con la sua *gratia*, quali si rivelano nel *De Servo Arbitrio*. Non ha davvero grande importanza indagare in quale misura simili dottrine sieno tributarie di Scoto. Esse sono profondamente vincolate alla sua piú intima e personale vita religiosa, erompono da questa nella maniera piú genuina e diretta, e da questo punto di vista vanno scandagliate. Lutero stesso assicura esplicitamente che egli non le insegna soltanto come argomenti di scuola o deduzioni filosofiche, ma semplicemente come elementi centrali della stessa pietà cristiana, la quale non può ignorarle se cerca la fede e la vita. Egli ripudia la cauta circospezione di Erasmo, il quale avrebbe voluto che cotali argomenti fossero per lo meno sottratti alla "massa." Predica, di persona, in sermoni al pubblico (ad esempio sull'Esodo, a proposito dell'induramento del Faraone) e ne scrive nella sua lettera a quei di Anversa. E ancora in prossimità della morte allude al suo scritto *De Servo Arbitrio*, in cui quelle idee sono cosí impetuosamente enunciate, come ad uno dei suoi piú caratteristici e personali.
"Avere un Dio non vuol dir altro che questo: aver fiducia in lui dal profondo del cuore" egli dice appunto nel grande catechismo. E Dio è per lui quegli che "si espande con la pura bontà." E pure il medesimo Lutero conosce abissi e profondità in Dio, che infondono sgomento al suo cuore, al cui sentore ripiega nella "parola" come una lepre in un crepaccio, vale a dire, nel Sacramento, nella assoluzione, nel conforto ufficiale e autorevole del Pomerano, e sopra tutto in ogni parola di consolazione e di promessa dei Salmi e dei Profeti. Ma simile realtà terrificante, dinanzi a cui indietreggia in una rinnovantesi condizione di angoscia spirituale, non è solamente il severo giudice, che esige giustizia, poiché questo è anche compiutamente un "Dio rivelato." È piú tosto, nel medesimo tempo l'Iddio nella sua "occultezza," nella spaventosa maestà del suo stesso essere divino: quegli al cui cospetto allibisce non solamente il trasgressore della legge, ma ogni creatura nella sua "non-coperta creaturalità." Lutero giunge a designare questo irrazionale elemento che

atterrisce, di Dio, come il "Deus ipse, ut est in sua natura et majestate" (in realtà, una enunciazione cotesta pericolosa ed erronea, poiché l'aspetto irrazionale della divinità non si può distinguere dal razionale, come se questo potesse essere meno essenziale di quello!). I passi attinenti a questo argomento nel *De Servo Arbitrio* sono citati abbastanza spesso. Sarà bene invece esibire i seguenti passi del *Sermone sull'Esodo* xx[8] onde si comprende la natura demonica di questo sentimento numinoso. Lutero nulla lasciò di intentato per ricavare dal suo testo tutto l'orrore di cui è ricco, e per riprodurre il suo effetto:

Sí, per il mondo sembra come se Dio fosse un semplice indolente sbadigliatore, il quale spalanca soltanto la bocca, o un cornuto o un dabbenuomo, il quale lascia che un altro dorma con sua moglie e se ne sta in pace come se nulla vedesse.

Ma:

egli assalta uno e *ne prova tale godimento*, che si direbbe trascinato dalla sua gelosia e dalla sua ira a divorare i malvagi. Quando irrompa una volta cosí, *non cessa piú*. Ecco, impariamo cosí come Dio sia un fuoco divorante, fiammeggiante da ogni parte. Ecco dunque il fuoco che consuma e brucia.[9] Se tu peccherai, ti prenderà e ti divorerà.[10] Poiché Dio è un fuoco che consuma, *divora*, inghiotte, *brucia*, vi distrugge come un fuoco investe una casa e la riduce in cenere e in polvere.[11]

E in altro luogo:

Tuttavia la natura deve inorridire dinanzi a simile divina maestà.[12] Sí, è piú terribile e raccapricciante del demonio. Poiché egli tratta e ci investe con violenza, ci martora, ci batte, senza pietà.[13] Nella sua maestà è un fuoco divorante.[14] Poiché nessun uomo sulla terra può trattenersene; se egli pensa, come si conviene, a Dio, il suo cuore nel petto è spezzato e corre via dal mondo. Sí, non a pena sente nominare Iddio, immediatamente s'impaurisce e s'intimidisce.[15]

Non è davvero il caso di parlare solamente del Dio della "volontà" e del "contingente" di Duns Scoto. Qui riaffiorano i sentimenti elementari e primitivi, che fan pensare al figlio di contadini e alla sua schiatta, piú tosto che allo scolaro dei "teologi moderni." Si profila nuovamente il vecchio "inquietante." È il *numen* assoluto, sentito qui unilateralmente negli aspetti del suo *tremendum* e della sua *majestas*. E quando sopra, io ho usato, a designazione di un aspetto del numinoso, precisamente il *tremendum* e la *majestas*,

l'ho fatto proprio sotto lo stimolo di una reminiscenza dei termini di Lutero stesso. Li ho ricavati cioè precisamente dalla sua *divina majestas* e dalla sua *metuenda voluntas*, rimastemi nell'orecchio dalla mia prima dimestichezza con lui.[16] Nel *De Servo Arbitrio* infatti si è formata la mia intelligenza del numinoso e della sua differenza dal razionale, molto prima che mi si rioffrisse nel *qādosh* del Vecchio Testamento e nei momenti dell'"orrore religioso" attraverso la storia delle religioni.

Bisogna aver intravisto queste profondità e questi abissi per poter poi giungere felicemente a comprendere che cosa voglia dire che il medesimo uomo abbia d'altra parte cercato di sospingere tutto il cristianesimo ad una confidente fede. Quel che noi abbiamo detto della pietà dell'evangelo e del *paradosso* della fede in Dio Padre, balza agli occhi nella esperienza religiosa di Lutero, in una intensità inaudita. È l'*inabbordabile* che si fa *abbordabile*, il *Sacro* che diviene pura *Bontà*, la *majestas* che si trasforma in *familiarità* — è l'armonia dei contrasti che forma l'intima essenza nella religione di Lutero. La quale si fa difficilmente riconoscibile nelle sue dottrine scolastiche posteriori, quando il carattere mistico della "ira," che non è altro che la santità stessa foggiata attraverso la bontà, è riferito alla giustizia di Dio.

b) Una volta destato il sentimento numinoso, che è unità, ci dovremmo attendere, con uno dei suoi aspetti, anche gli altri. Si trovano effettivamente in Lutero: e precisamente innanzi tutto quella serie ideale che noi potremmo chiamar "giobbesca" in lui. Abbiamo già visto sopra come nel libro di Giobbe ciò che lo riguarda è meno la tremenda *majestas* del *numen*, che la *mira majestas*: come cioè attinge molto piú copiosamente l'irrazionale nel significato proprio del vocabolo, il *mirum*, l'inafferrabile, il paradossale, che sfida il razionale e il razionalmente immaginabile, ciò che si leva nettamente contro la ragione e si risolve in stridenti antinomie. A questo ciclo appartengono in generale le violente invettive di Lutero contro la "ragione prostituta," che possono suonare grottesche se considerate da un punto di vista di un teismo puramente razionale. E lo stesso si può dire di alcune formulazioni che ritornano spesso in maniera caratteristica in Lutero. E i tratti piú importanti sono a questo proposito quelli in cui egli esprime tal sentimento, non già nella moneta spicciola dell'edificazione popolare, che si accheta all'idea che per noi uomini le vie di Dio sono troppo alte, ma quelli in cui raggiunge la paradossalità violenta. Egli può bensí parlare ad esempio in tono semplice e universale del "nostro Dio che è uno

strano Signore" che non regola e non giudica a norma del mondo, che si mette dalla parte della gente bassa ed umile, che ci disciplina conducendoci per vie stranissime. Ma simili espressioni si acuiscono in Lutero in maniera tipica. Dio è per lui in generale "mysteriis suis et judiciis impervestigabilis"; Egli spiega, come in Giobbe, la sua "vera majestas in metuendis mirabilibus et judiciis suis incomprehensibilibus"; è nella sua essenza assolutamente impervia ad ogni ragione; non ha misura, legge, fine; agisce nel paradossale;

ut ergo fidei locus sit, opus est ut omnia quae creduntur abscondantur.

E simile inafferrabile paradosso non solamente si tratta di notarlo, riconoscerlo, di piegarsi davanti ad esso, ma si tratta pure di ammettere che esso appartiene alla natura essenziale di Dio, che anzi ne costituisce il contrassegno:

Si enim talis esset eius iustitia, quae humano captu posset iudicari esse iusta, *plane non esset divina* et nihilo *differet* ab humana iustitia. At cum sit Deus verus et unus deinde totus incomprehensibilis et inaccessibilis humana ratione, *par* est, imo necessarium est, ut et iustitia sua sit incomprehensibilis.[17]

La piú mirabile e ricca manifestazione di queste idee giobbesche la si incontra nel suo commento alla lettera ai Romani (1515-1516, II, p. 219):

Bonum nostrum absconditum est, et ita profunde, ut *sub contrario* absconditum sit. Sic vita nostra sub morte, justitia sub peccato, virtus sub infirmitate abscondita est. Et universaliter omnis nostra affirmatio boni cuiusque sub negatione eiusdem, ut fides locum habeat in Deo, qui est *negativa*[18] essentia et bonitas et sapientia et justitia, nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmativis nostris. Ita et vita nostra abscondita est cum Christo in Deo, id est in negatione omnium quae sentiri haberi et intelligi possunt.

Il passo seguente:

Nam Deus in sua natura, ut est immensurabilis incomprehensibilis et infinitus, ita *intolerabilis* est humanae naturae[19]

potrebbe esser stato preso di peso dallo scritto di Crisostomo *De incomprehensibili Dei.* E quanto noi abbiamo denominato il "Dissimile" non solamente l'"Ineffabile" ma anche l'"incommensurabile" quello che è totalmente estraneo e differente dalla nostra natura e dal nostro essere, trova qui nell'espressione *intolerabilis humanae naturae* la sua espressione piú esatta e piú concisa.[20]

L'espressione teologica della difficoltà per trovare una indicazione ai momenti dell'irrazionale e del misterioso è nella repellente dottrina dell'*assoluto capriccio* in Dio, che in pratica farebbe di Lui un "despota capriccioso."
Concezioni coteste che trapelano con singolare vivezza nella teologia islamica: il che è senz'altro comprensibile, se sono vere le nostre due posizioni che si tratta appunto di espressioni impacciate dell'aspetto numinoso irrazionale della divinità, e questo aspetto è in prevalenza nell'Islam. Ma ne cogliamo la traccia in questo collegamento anche in Lutero.[21] In questa circostanza del resto può riscontrarsi una scusante che con una raffigurazione di per sé cosí orrendamente blasfema e pericolosa si voleva esprimere una cosa giusta: portò a simili caricature una deficienza nella introspezione e un'errata scelta di formule, non già un deprezzamento dell'assolutezza dell'etica.
c) Con tali sentimenti alla base, *era necessario* che, all'orma della traiettoria ideale già disegnata, sgorgasse la dottrina della predestinazione a suo tempo. Non abbiamo qui bisogno di inferire come in Paolo, l'intimo, simultaneo collegamento di questa con quelli. Essa appare tutta tangibile nel *De Servo Arbitrio*. Dove l'una è vincolata chiaramente agli altri, con una cosí incisiva ed evidente interdipendenza, che questo scritto ci appare come una chiave spirituale per l'intelligenza di tutte le manifestazioni affini. — Solo occasionalmente questi elementi puramente numinosi del sentimento religioso di Lutero vengono cosí impetuosamente alla luce, come nel *De Servo Arbitrio*. Ma nelle lotte con la *Desperatio* e con Satana, nelle frequenti rinnovantesi catastrofi e malinconie, nei ripetuti intimi contrasti circa la grazia, tutte cose che sembrano a volte trascinarlo fin sui confini di una malattia mentale, nell'anima sua si agita un'esperienza irrazionale di un oggetto trascendente e profondamente irrazionale, che quasi si sottrae alla possibilità di venire designato come "Dio." Ed essi costituiscono l'oscuro sfondo nella vita globale della fede in Lutero. Il quale sfondo si fa riconoscibile in innumerevoli passi delle sue prediche, delle sue lettere, delle *Tischreden*. In base ad esso si comprende la valutazione della "parola" e la quasi spasimante aderenza alla parola e al Dio che si "rivela" nella parola e le ribadite esortazioni a non volersi inoltrare incautamente in questa oscurità e in questo orrore. Si confronti specialmente il passo dei discorsi conviviali relativo alla ineffabile maestà di Dio:[22]

Io non sono stato una sola volta cosí colpito e investito, *fino al pericolo di morte*. Che cosa è dunque mai che noi poveri disgraziati uomini tanto ci scervelliamo, sí che noi né pure possiamo mai capire l'irradiazione della divina promessa nella fede? E pure noi, deboli e scempi, pretendiamo di squarciarla e vogliamo indagare e intendere l'inconcepibile maestà della inafferrabile luce del prodigio divino! Non sappiamo noi dunque che Egli dimora in una luce a cui l'uomo non può pervenire? E ciò nonostante ci tendiamo già, e presumiamo di arrivarci!... Qual meraviglia dunque che la sua magnificenza ci abbatta e ci schiaccia, dal momento che ci protendiamo verso la maestà!...
Si deve certamente *insegnare* il volere misterioso ed ineffabile di Dio. Ma pretendere di comprenderlo, ecco la cosa piú rischiosa, e l'uomo ci si rompe il collo.[23]

E Lutero conosce bene qualcosa di ancora molto piú terrificante di ciò che questo passo denuncia: sa cioè come "la Magnificenza può abbattere e schiacciare" del tutto indipendentemente dalla prepotenza e dalla presunzione umana, nelle ore terribili, nelle quali il *tremendum* investe l'uomo, come se fosse lo stesso demonio, e ciononostante *se ne debba insegnare* assolutamente! Perché senza ciò Dio non sarebbe piú Dio, e senza il *Deus absconditus*, il *revelatus* sarebbe semplicemente una "bocca sbadigliante," e senza la *tremenda majestas* la grazia non sarebbe cosí dolce. Ed anche là dove egli parla in termini puramente razionali di giudizio, punizione, di ira divina, noi dobbiamo, se veramente vogliamo ascoltarli, nel senso vero di Lutero, coglierví l'eco viva dei momenti profondamente irrazionali del *timore religioso*.
d) Simile circostanza ci dice qualcosa di piú. Nelle espressioni dell'Iddio non rivelato e della *tremenda majestas* si manifestavano evidentemente solo quei momenti del numinoso che noi cogliemmo per i primi in esso a p. 22 e sgg., specialmente il *tremendum*, che è il momento *repellente* del numinoso. Ma qual è il suo rapporto col *fascinans* in Lutero? Manca questo e si trovano al suo posto solamente i predicati razionali dell'essere degno di fiducia e pieno di benevolenza, e il momento sentimentale che ad esse corrisponde, vale a dire la fede, quale fiducia? Evidentemente no. Si può dire solamente che il *fascinans* è *intessuto* di questi e si esprime in essi e per essi risuona. Come appare potentemente nella beatitudine propriamente dionisiaca, quasi esuberante, della sua vita in Dio:

I cristiani costituiscono un popolo beato, il quale può tripudiare nel suo cuore e cantare, battere le mani, danzare, balzar di gioia. Ciò fa piacere a

Dio e fa buoni i nostri cuori. Se noi nutriamo fiducia in Dio troviamo in Lui il nostro vanto e la nostra letizia. Simile dono dovrebbe destare spontaneamente fuoco e luce nel nostro cuore, sí che noi mai dovremmo stancarci di danzare e saltare dal tripudio.
Chi mai potrà lodare e celebrare ciò a sufficienza? Poiché si tratta di cosa inesprimibile e inconcepibile.
Se tu la senti veramente nel tuo cuore, sarà cosí grave cosa per te, che preferirai tacerne, anzi che parlarne.[24]

Vien fatto di ricordare qui quanto fu detto sopra (pag. 70) a proposito dell'intreccio dell'irrazionale con il razionale e dell'approfondito apporto dei termini razionali. Come il carattere terrificante del *numen* è implicito nel Dio della severità, della punizione e della giustizia cosí il suo carattere beatificante è incluso nel Dio che si "riversa con la sua pura bontà." Poiché anche qui è impossibile disconoscere le interferenze di Lutero con la mistica. Senza dubbio al posto del conoscimento e dell'amore di Dio si presenta per Lutero in modo sempre piú pronunciato il "credere." E qui v'è una modificazione qualificativa sensibile di tutto il suo temperamento religioso in confronto alla mentalità mistica. Ma allato alla modificazione è tuttora evidente che la fede di Lutero tradisce sempre caratteristiche tali che la ricongiungono a quelle funzioni dell'anima e chiaramente la distinguono dalla precisione razionale e dalla misurata compostezza che la nozione della fede assume nelle dottrine della tradizione luterana. Come il "conoscere" e l'"amare," cosí la fede in Lutero rimane sempre il rapporto con un *mirum ac mysteriosum* e in pari tempo la misteriosa capacità dello spirito di "aderire a Dio," da cui sgorga l'*unione dell'uomo* col divino. La quale unità è il sigillo tipico della esperienza mistica. E quando Lutero dice che la fede fa dell'uomo con Dio "una sola pasta" o stringe il Cristo come *annulus gemmam*, non parla affatto in immagini o al meno non piú in immagini, che quando Tauler dice la stessa cosa dell'amore. Anche per lui cioè la fede è qualcosa che non si riesce ad esaurire in nozioni razionali, e a raffigurare la quale occorrono indispensabilmente immagini simili. Fede è per lui quel centro dell'anima che i mistici avevano definito il fondo dell'anima, dove si compie e si consuma l'unione mistica. In pari tempo appare come una forza conoscitiva pneumatica, non *a priori* mistica nell'anima dell'uomo, che lo fa capace di afferrare e di riconoscere la verità soprasensibile e da questo punto di vista identico allo *spiritus sanctus in corde*.[25] La fede è inoltre, "la fattiva, operante, creatrice realtà in noi," è l'*affetto* piú potente che è nel piú vi-

cino collegamento con l'"entusiasmo" greco. Di fatti la fede s'incarica delle funzioni che tutti gli "entusiasti" da Paolo in poi hanno assegnato allo Spirito. Poiché essa "ci trasforma interiormente e ci fa rinascere." Da questo angolo visuale è del tutto analoga all'*amor mysticus*, pur essendone diversa nel suo intimo temperamento. E nella beatitudine della *certitudo salutis* che essa suscita, nell'intensità della "fiducia filiale" di Lutero, ricompaiono, attenuati, i sentimenti "filiali" di Paolo, i quali son qualcosa di piú che il semplice conforto dell'anima, il placamento della coscienza o la pura soddisfazione d'essere al sicuro. Tutti i "mistici" posteriori, da Giovanni Arndt a Spener e ad Arnold hanno uniformemente sentito questi aspetti dell'orientamento spirituale di Lutero come squisitamente consimili e analoghi al loro, e hanno diligentemente spigolato i passi relativi di Lutero, difendendosi con essi contro gli attacchi dello scolasticume luterano razionalizzato.

3. Poiché di contro alla saturazione razionalistica delle dottrine scolastiche si mantengon vivi i momenti irrazionali nella fioritura posteriore della mistica occidentale, cosí su terreno cattolico come su quello protestante. È agevole riconoscere in essa, come in generale nella mistica cristiana dalle prime sue manifestazioni, i momenti dell'irrazionale che noi abbiamo indagato: specie i momenti del *mysteriosum*, del *fascinans*, dell'*augustum* e della *majestas*, mentre quello del *tremendum* passa in seconda linea e si attenua.

Non si potrebbe dire però che il momento del *tremendum* manchi completamente, sia pure in forma affievolita, nella mistica cristiana. Rimane infatti percepibile nella *caligo*, nell'*altum silentium*, nell'abisso, nella notte, nei deserti della divinità in cui l'anima deve tuffarsi; nel tormento dell'abbandono, dell'aridità, della noia in cui essa deve rimanere; nell'angoscia, nel terrore dello spogliamento dell'io, nello sgomento di sé, nell'annullamento, e nell'*infernum temporale*. Dice Seuse:

In questa inconcepibile montagna del sopra-divino *Dove* (la "altezza supersustanziale della divina maestà") v'è una precipitosità sensibile a tutti i puri spiriti. Là entra (l'anima) in una segreta innominabilità e in una ammirabile alienazione. Lí è l'abisso profondo, senza fine per tutte le creature — dove muore lo spirito, tutto vivente nelle meraviglie della divinità.[26]

Onde egli può occasionalmente pregare:

Oh, guai a me, il tuo sentimento irato è cosí spaventoso! Il tuo rivolgerti sdegnato è cosí intollerabile! Guai a me! Le tue parole ostili sono cosí roventi, passano laceranti fra il cuore e l'anima![27]

Anche i mistici posteriori conoscono molto bene queste tonalità spirituali. Scrive Giovanni della Croce:

... poiché questa divina contemplazione cade nell'anima con violenza e la fa prigioniera, l'anima avverte una tal pena nella sua debolezza, che immediatamente le vengono meno tutte le forze ed ogni respiro, mentre il senso e lo spirito, schiacciati sotto un carico insopportabile e tenebroso, soffrono atrocemente una tale agonia e sono sopraffatti da una tale angoscia di morte, che l'anima sarebbe disposta ad implorare la morte come un sollievo ed una liberazione.[28]

Altrove:

... il quarto genere di pena capita all'anima... dalla maestà e dalla sovrana gloria di Dio.[29]

E infine:

... per cui distrugge, abbatte, sopraffà Egli l'anima e la piomba nella piú cupa tenebra, sí che essa si sente come liquefatta e nella sua miseria disfatta, attraverso una raccapricciante morte dello spirito. Come se con ciò essa dovesse finire col sentirsi maciullata da qualche belva e sepolta nel suo ventre.[30]

E infine: superlativamente vivo il "tremendo" irrazionale, il demonico anzi del numinoso, si fa anche nella mistica tedesca di Giacomo Boehme. Nella misura in cui Boehme raccoglie ed assimila i motivi della mistica precedente, altrettanto se ne distingue per la sua speculazione e la sua teosofia. In armonia con essa egli vuole costruire e comprendere il divino e da esso il mondo. Eckehart stesso non mirava ad altra cosa. Anche per Boehme l'iniziale punto di partenza della speculazione è rappresentato dal "primo fondamento": meglio, il non fondamento, il super-comprensibile, l'inesprimibile. Che è per lui, non già essere e superessere, ma piú tosto impulso e volontà, e non già bontà e superbontà, bensí una indifferenza irrazionale e identità di bene-male, in cui possono essere rinvenute le possibilità dell'uno e dell'altro, per il bene come per il male, e quindi insieme per un duplice aspetto della divinità stessa, concepita come bontà e amore da una parte, furia ed ira dall'altra.[31] Ben bizzarre sono le raffigurazioni e le analogie mercé cui il Boehme viene componendo il suo romanzo chimico-fisico di Dio: ma quanto eloquenti le concezioni eccentriche della religiosità che vi stanno in fondo! Sono appunto intuizioni numinose, affinate da quelle di Lutero. Anche qui l'energia irrazionale e la maestà assumono foggia e suono di volontà. Anche qui il loro *tremendum*. E anche qui questo fondamentale indipendente dalla nozione *morale*

della elevazione e della giustizia e anzi tutto di per sé indifferente alla pratica buona o cattiva. Si tratta piú tosto di una "ferocia," di un'"ira bruciante," di cui non si sa il perché né l'a proposito di che, ma di una ira come tale, come fosse la propria natura, la quale, considerata come un'ira che si capisce e si spiega, apparirebbe del tutto priva di significato. Chi non vede ed avverte che rappresenta unicamente il momento irrazionale del tremendum, per cui "ira," fuoco, "furia" appaiono come un egregio ideogramma.[32] Qualora un tale ideogramma si prenda per un concetto adeguato, si ha subito l'antropomorfia di Lattanzio e del mito, e quando si specula su tali nozioni si cade immediatamente nella pseudo-scienza della teosofia, come Boehme ed altri. Poiché questo è il connotato primo di ogni teosofia: la confusione dei mezzi analogici di ogni espressione di un sentimento, con nozioni razionali, la loro sistemazione, e la creazione, per loro mezzo di una mostruosa scienza di Dio, che è sempre tale, sia che adotti i termini della scolastica come in Eckehart, sia che si appropri le sostanze alchimiche e le misture di Paracelso come fece Boehme, sia che si rivesta con le categorie di una logica animistica come ha fatto Hegel, sia che si pavoneggi di racimolature indiane, come fa la Besant.[33] Non è di certo per la sua teosofia che Boehme ha un valore nella storia della religione, bensí per il fatto che, sotto alle sue vedute, si muoveva in lui, elemento prezioso, il senso del numinoso, onde egli conservava l'eredità di Lutero, quella eredità che si andava disperdendo e dissipando nella sua scuola.

4. La quale non ha fatto la debita giustizia al numinoso nella nozione cristiana di Dio. Essa con la sua interpretazione moralistica ha assottigliato l'ambito della santità e dell'ira di Dio. Già con Giovanni Gerhardt essa tornava alla dottrina della impassibilità. Al culto venne sempre piú sottraendo i momenti propriamente contemplativi, specificamente devozionali. Tutto ciò che è concettuale e dottrinale, ideale di ogni teoria, prevalse sull'inesprimibile, di quel che vive unicamente nel sentimento della attitudine devota. La chiesa si trasformò in una scuola, e le sue comunicazioni pervennero effettivamente allo spirito, per usare una frase di Tyrrell, sempre piú solo "attraverso l'angusta screpolatura della intelligenza." Sarà compito del culto cristiano, dell'annuncio cristiano, della dottrina di fede cristiana (dell'odierna apologetica religiosa) seguire le sue tracce e saturare di nuovo la razionale nozione cristiana di Dio, con quei suoi momenti irrazionali, indispensabili per assicurarle cosí il suo approfondimento.

Capitolo decimoquinto
Sviluppi

Il suo approfondimento, abbiamo detto: non già il suo offuscamento o il suo impoverimento. Poiché, privato dei suoi elementi razionali, e in particolare dei suoi chiari momenti morali, il sacro non sarebbe piú il sacro del cristianesimo. A norma della piena sonorità del vocabolo "santo" quale noi la cogliamo specialmente nel Nuovo Testamento, e quale suona tuttora in maniera esclusiva nel nostro sentimento dell'idioma religioso, non è piú per noi il sacro unicamente il puro numinoso: né pure al suo piú elevato livello. È piú tosto il numinoso completamente pervaso e saturato dai momenti razionali, finalistici, personali, morali. Avendo presente simile collegamento noi continueremo ad usare il termine nei capitoli seguenti e ci riferiremo ad esso. Solamente, per poter comprendere chiaramente il suo sviluppo storico, vogliamo ancora una volta renderci conto del seguito.

Quel che il primitivo sentimento religioso apprende nella forma del "terrore demonico," quel che poi, per esso, si svolge, si rafforza, si nobilita, non è in origine o non è ancora qualcosa di razionale, neppur qualcosa di etico, ma precisamente un irrazionale, a cui lo spirito risponde con peculiari riflessi sentimentali, tipici, che abbiamo cercato di descrivere. L'esperienza di questo momento, pur prescindendo dal processo della sua elaborazione razionale e morale quale si iniziò ad uno stadio ulteriore, compie in *se stesso* un ciclo di sviluppo.[1] Il "terrore demonico" passando esso stesso attraverso molteplici stadi, si innalza al livello di "terrore degli Dei," e poi di "timore di Dio." Il *daimonion* diviene *theion* o divino. Il timore si trasforma in divozione. Di su il groviglio dei sentimenti dispersi e confusi si delinea la religione. L'orrore si trasforma in brivido sacro. I sentimenti di dipendenza dal nume e di beatitudine nel nume, da relativi si trasformano in assoluti. Le fallaci analogie e gli pseudo-collegamenti sono lentamente cancellati o senz'altro respinti. Il *numen* diviene Dio e Divinità. Ad essi appartiene il predicato di *qādosh*, *sanctus*, *hagios*, sacro, nel valore primo e preciso del vocabolo, come predicato del numinoso, assolutamente e specificamente considerato. Cotesto sviluppo, compiutosi cosí, puramente e semplicemente, nell'ambito dello stesso irrazionale, rappresenta il primo momento centrale, seguire il quale spetta alla storia della religione e alla psicologia religiosa.

Come compito secondario si offre quello di seguire come si realizzi,

non del tutto ma quasi contemporaneo con l'altro, il processo che implica la elaborazione razionale intorno al numinoso. Anche questo provvedimento possiamo segnalare nei suoi stadi nei piú vari campi della storia delle religioni. Quasi dovunque il numinoso si appropria l'emozioni scaturienti dagli ideali, cosí associati come individuali, di obbligazione, di giustizia, di bontà. Essi si trasformano in "Volontà" del *numen*, il quale assurge alla dignità di loro guardiano, ordinatore, autore, e diventa la loro base e scaturigine. E sempre piú esse si insediano nel concetto della sua essenza, moralizzandola. Il "sacro" diviene "buono," il "buono" con ciò stesso diviene "sacro," "sacrosanto," finché ne nasce una fusione non piú scindibile dei due momenti e si costituisce il piú pieno, complesso significato del sacro, che è ormai insieme buono e sacrosanto. Il saliente contrassegno già della religione dell'antico Israele, è appunto l'intima interdipendenza di questi due momenti. Nessun Dio è simile all'Iddio di Israele: poiché è il Santo per eccellenza. E d'altro canto, nessuna legge è come la legge di Jahvè poiché non è solamente buona, è in pari tempo "santa." Il processo sempre piú chiaro e sempre piú intenso di razionalizzazione e di moralizzazione del numinoso è la parte centrale di quella che possiamo chiamare "storia della salvezza" e che possiamo valutare come l'amplianitesi (la sempre crescente) autorivelazione del divino. In pari tempo ci si fa chiaro che la saturazione etica dell'idea di Dio non rappresenta affatto una eliminazione o la sostituzione del numinoso con qualcosa d'altro — poiché quello che ne risulterebbe non sarebbe un Dio, ma un surrogato di Dio — bensí la sua *realizzazione* completa mercé un nuovo contenuto, vale a dire che tale realizzazione si compie unicamente nel numinoso.

Capitolo decimosesto
Il sacro come categoria "a priori"

Parte prima.

Il sacro pertanto nel pieno significato del vocabolo, è per noi una categoria composita. I momenti che la compongono sono le sue parti costitutive razionali e irrazionali. Ma *in entrambi* i momenti — il che va solennemente proclamato contro ogni sensualismo e ogni evoluzionismo — costituisce una categoria puramente *a priori*. Da una parte: le idee razionali dell'assolutezza, della completezza,

della necessità, della sostanzialità come quello del buono, quale valore assoluto e oggettivamente, validamente cogente, non si "evolvono" affatto da una qualsiasi percezione sensibile. Ed una qualsiasi "epigenesi" o "eterogenia," come del resto ogni qualsiasi altra formula sia adoperata di compromesso e di incertezza, non fanno altro che mascherare il problema. Il rifugiarsi nel greco non è qui, come in molte altre occasioni, che un confessare la propria insufficienza. Noi veniamo respinti da ogni percezione sensibile, per ripiegarci su quel che è indipendente da ogni "esperienza esteriore" e poggia sulla "ragion pura" dello spirito con il suo potere piú originale.

D'altra parte: i momenti del numinoso e i sentimenti che ad essi corrispondono sono precisamente come le idee e i sentimenti razionali assolutamente puri a cui i criteri che Kant suggerisce per le nozioni "pure" e per il sentimento "puro" della stima, trovano la piú propria applicazione. Le famose parole introduttive della *Critica della ragion pura* suonano precisamente cosí:

Non cade dubbio che ogni nostra conoscenza ha inizio dall'esperienza. Poiché in che modo la nostra facoltà conoscitiva sarebbe stimolata a funzionare, se ciò non fosse mediante gli oggetti che colpiscono i nostri sensi?... Ma se ogni nostra conoscenza ha inizio dalla esperienza, ciò non vuol dire però che derivi tutta dall'esperienza.

E già a proposito della pura conoscenza empirica egli distingue ciò che noi riceviamo attraverso le impressioni, da ciò che è aggiunto da una superiore capacità conoscitiva, *stimolata soltanto da impressioni dei sensi.*

Di questa ultima natura è il numinoso. Esso erompe dalla piú profonda radice conoscitiva dell'anima stessa, senza dubbio non prima e non senza incitamenti e stimoli di dati e di esperienze empirici e sensibili, bensí in essi e frammezzo ad essi. Non *emana* da essi però: solo ha in essi il *proprio mezzo.* Essi rappresentano lo stimolo e le "occasioni" perché il numinoso si delinei, e delineatosi si incorpori, inizialmente con una certa ingenua immediatezza di reazioni, e si innesti sul mondo empirico sensibile e purificandosi a poco a poco lo elimini da sé e giunga perfino ad opporsi addirittura ad esso. La prova che nel numinoso noi abbiamo a che fare con un momento conoscitivo puramente *a priori*, deve ricercarsi mercé l'introspezione e la critica della ragione. Noi troviamo soggiacenti in esso credenze e sentimenti sostanzialmente differenti da tutto, che la percezione sensibile "naturale" è capace di darci, credenze e sen-

timenti che nulla hanno a che vedere con le conoscenze empiriche, ma rappresentano peculiari *interpretazioni* e *valutazioni*, prima di dati sensibili e poi, ad un livello piú alto, posizioni di oggetti e di essenze, le cui forme sono prodotti evidenti della fantasia, ma con peculiare significato e che per se stesse non appartengono piú al mondo dell'esperienza empirica, bensí per mezzo del pensiero lo completano e lo trascendono. E poiché non sostituiscono affatto percezioni sensibili non ne rappresentano neppure delle "trasfigurazioni." L'unica trasmutazione possibile in rapporto alla percezione empirica è la trasformazione del dato concreto dell'intuizione percettiva, qualunque sia, nella nozione ad esso corrispondente. Non è mai il caso di parlare del transito, da *una* classe di percezioni in una classe di realtà, qualitativamente *diversa.* Si riportano pertanto, come appunto "i concetti puri" dell'intelligenza di Kant e le idee e i giudizi di valore dell'epica o dell'estetica, ad una riposta scaturigine autonoma di nozioni e di sentimenti, che giace nello spirito, indipendente dalla percezione sensibile, ad una "ragione pura" cioè nel piú profondo significato del termine, la quale, a causa della trascendentalità del suo contenuto, esige di essere distinta cosí dalla pura ragione teoretica come da quella pratica di Kant, come qualcosa di esse piú alto e piú profondo.
Il buon diritto anche della odierna teoria evoluzionistica sussiste nel fatto che essa pretende "spiegare" il fatto religioso. E questo è infatti il compito della scienza delle religioni. Ma per poter spiegare, occorre pure avere a propria disposizione dei dati originari da cui possa ricavarsi la spiegazione. Dal nulla, nulla si chiarisce. La natura può essere spiegata solamente attraverso le fondamentali forze naturali primarie ed è le loro leggi che ci tocca ricercare. Non ha senso il volerle spiegare ancora una volta. Ma nel mondo dello spirito la realtà prima, da cui io posso ricavare una spiegazione, e il medesimo spirito ragionevole, con le sue predisposizioni, le sue energie, le sue leggi, che io debbo presupporre, ma che io sono incapace di spiegare. Come lo spirito "viene fatto," non è cosa che si possa dire: ed è proprio quello che la dottrina della epigenesi si sogna di cercare. La storia della umanità comincia con l'uomo. Occorre presupporlo per poter spiegare la storia mediante l'uomo. E occorre presupporlo come una natura analoga alla nostra, nelle sue attitudini e nelle sue energie, poiché volersi approfondire nella vita mentale di un pitecantropo è impresa irrimediabilmente disperata. Gli stessi impulsi della vita animale noi possiamo illustrarli soltanto in base alle analogie sottili e regredendo sol dallo spirito

umano evoluto. E pretender di intender questo e di dedurlo da quella, significa far della serratura, la chiave, e di trar luce dalle tenebre. Un irriducibile, inesplicabile dato semplice è già il primo balenare della vita cosciente al di sopra della zona morta dell'inconscio. Ma quel che cosí balenava è già una molteplicità qualificata, che noi dobbiamo interpretare come una disposizione paragonabile a quella del *germogliare*, da cui pullulano, di pari passo con la progrediente organizzazione sensibile, sempre piú mature virtú. E tutta la sfera della psiche subumana riceve solamente qualche luce, quando noi la riguardiamo come una "predisposizione" alla disposizione dello stesso spirito evoluto, che è in rapporto a questa, come l'embrione. Quel che poi significhi per noi "predisposizione" non ci è completamente oscuro. Poiché nel nostro protenderci e svilupparci verso la maturità spirituale noi seguiamo nel nostro intimo in qualche modo lo svolgimento della potenza verso l'atto, del germe verso la pianta, che non è né trasformazione, né pura aggiunta del nuovo.[1]

Noi chiamiamo questa sorgente una occulta *predisposizione* dello spirito umano, la quale, eccitata dagli stimoli, si desta. Attitudini in forma intensificata sono i talenti. Attitudini come "predisposizioni" per una cosa sono nel medesimo tempo, una determinante teleologica — un *a priori* alla direzione dell'esperienza e dell'atteggiamento — un essere preparato *a priori* a qualche cosa. Che attitudini di questo genere sonnecchino in ogni individuo e che con esse sussistano predisposizioni alla religione e suoi presentimenti i quali possano assurgere spontaneamente al grado di quasi istintivi sentori e di ricerche, di inquieti sondaggi e di anelanti brame fino a quello di un impulso religioso, che trova quiete sol quando sia divenuto chiaro a se stesso, e abbia toccato la sua meta, nessuno può seriamente revocare in dubbio, il quale abbia rivolto seriamente la sua attenzione alle indagini dell'anima religiosa. È di qui che sgorgano gli stati della "grazia preveniente" che Seuse ha descritto cosí egregiamente:

O amante, tenero Signore! Il mio spirito ha dai giorni della mia fanciullezza ricercato qualcosa con il piú spasimante desiderio, o Signore, e che cosa fosse, non l'ho ancora completamente compreso. Signore, sono stato per molti anni ormai tutto intento alla sua ansiosa ricerca, e ancora non sono riuscito nell'impresa, perché non so di preciso che cosa sia quel che voglio. E pure è qualcosa che sollecita e trascina il mio cuore e la mia anima, e senza cui mi è assolutamente impossibile trovar pieno riposo. Signore, volli nei primi giorni della mia fanciullezza cercarlo nelle creature, come avevo visto fare altri

prima di me. E piú cercavo, meno trovavo. Piú mi facevo vicino, piú mi allontanavo dalla mèta... Ora il mio cuore è esasperato per ciò, poiché lo avrei volentieri... Che cosa è mai, e come è fatto, per commuovermi in cosí misteriosa maniera?[2]

E sant'Agostino dice nelle sue *Confessioni* (x, 20):

Dove mai l'hanno tutti conosciuta, dal momento che tutti corrono cosí ansiosamente dietro la vita beata? Dove mai la videro, se ne sono cosí innamorati? Noi la abbiamo; non so come. (Cfr. generalmente tutto il libro X delle *Confessioni.*)

Ecco altrettante espressioni di una attitudine, che come disposizione alla ricerca diventa impulso.
Ma se mai la "fondamentale legge biogenetica," la quale prende le mosse dagli stadi di sviluppo e dai momenti dell'individuo per risalire all'induzione della specie, ebbe qualche effettivo valore, ciò deve essere proprio qui. Le *predisposizioni* che la ragione umana recò in sé dall'ingresso della specie umana nella storia, divennero un impulso religioso, in parte sotto gli stimoli dell'esterno, in parte in virtú della stessa pressione intima. Ed esso, attraverso un incerto ed esplorante movimento emozionale, una fecondità di sperimentali rappresentazioni, una sempre progrediente produzione di idee, giunse alla consapevolezza di sé, in virtú della illuminazione della stessa oscura idea centrale *a priori*, da cui era germinato. Questa emozione e questi conati, questa generazione di idee e questa auto-chiarificazione, offrono la catena allo sviluppo della religione nella storia, di cui la sopravveniente trama noi studieremo tra poco.

Capitolo decimosettimo
Il suo processo storico

Solamente sulla base di tali postulati ci apparirà comprensibile la genesi storica e l'ulteriore sviluppo della religione. Si deve ammettere che agli inizi dello sviluppo storico-religioso stanno singolari fenomeni i quali sanno assai poco di religione nel senso moderno della parola, ma che preludono ad essa come un atrio, e da allora in poi non cessano di operare profondamente in essa. Tali: la credenza nei morti e loro culto, credenza e culto degli spiriti, magia, saghe e miti, venerazione degli oggetti naturali, terribili o mirabili, nocivi o vantaggiosi, la strana idea del "potere" (*orenda*), il feticismo e il totemismo, culto delle piante e degli animali, il demoni-

smo e il polidemonismo. In tutti questi fatti, per quanto eterogenei fra loro e per quanto lontani dalla vera religione, si agita riconoscibile un comune momento, un numinoso in virtú del quale essi possono dirsi di essere l'atrio della religione. Non ne sgorgano direttamente, ma forse tutti hanno avuto uno stadio preliminare nel quale non furono altro che puri prodotti "naturali" di una fantasia primitiva dell'ingenuo tempo primordiale. E pure essi vengono acquistando un involucro ed un contenuto di un genere tutto affatto speciale, attraverso il quale costituiscono propriamente come un preambolo della storia religiosa, che li porta ad una raffigurazione chiara e conferisce loro una prodigiosa potenza sugli spiriti, che la storia prova per tutto. Vediamo di rappresentarcelo e di riconoscerlo nella sua univoca caratteristica numinosa.

1. Cominciamo con la *magia*. È sempre esistita, ed anche oggi esiste, una magia "naturale," vale a dire sono sempre esistite pratiche semplicemente simboliche e analogiche, compiute indipendentemente da ogni riflessione, e senza alcuna base teorica, su un qualsiasi modello, con lo scopo di esercitare un'azione e una disciplina a norma di un desiderio, sebbene il modello stesso sia completamente al di fuori della cerchia di simili pratiche. Se ne può fare la segnalazione in ogni partita di birilli. Il giuocatore getta la sua palla. Egli mira e vuole che la palla corra trasversalmente la tavola, e rovesci la "corona." Egli osserva attentamente il corso della palla. China il capo, piega il corpo, si bilancia su una gamba, si butta, quando il punto critico sulla tavola sia raggiunto, ad un tratto dall'altra parte, sembra spingere con la mano e con il piede, fa un ultimo movimento brusco. È bell'e fatto: dopo tanti pericoli la palla giunge alla sua meta. — Che cosa fece costui? Non imitò il corso della palla, ma volle prescriverne e determinarne il corso. Senza dubbio, senza alcuna consapevole riflessione sul suo buffo comportamento, senza "la credenza del primitivo nell'animismo universale": vale a dire in questo caso senza la credenza nella animazione della palla, o in una certa corrispondenza simpatetica tra la propria potenza "animica" con l'anima della palla. Egli compí un ingenuo gesto *analogico*, per il raggiungimento di uno scopo determinato. — Il procedimento di molti "facitori di pioggia," i tentativi ingenui di influenzare il corso del sole e della luna, delle nubi e dei venti, non sono probabilmente altro, e forse alle origini non furono appunto altro, che gesti analogici ingenui di questo tipo. Ma è chiaro: finché non sono altro che questo, non sono ancora *magia* nello specifico significato del vocabolo. Deve sopravvenire, a questo scopo,

un elemento nuovo ed originale: il momento che viene abitualmente appellato "azione soprannaturale." Veramente col "soprannaturale" la cosa, per il momento, non ha nulla a che vedere: il qualificativo è troppo imponente e troppo pretende dalla persona ingenua. La nozione di "natura," come collegamento di eventi disciplinati da leggi, o di "qualsiasi altra definizione della natura," è la piú ardua e l'ultima che l'astrazione concepisca; ed essa deve pur essere trovata, o quanto meno presentita, affinché la sua negazione, "il soprannaturale," possa essere effettuato. Nulla, parimenti, può dirsi spiegato con "il potere dell'anima" come vorrebbe il Wundt. Innanzi tutto perché è oggi universalmente riconosciuto che la magia è indipendente dalla credenza negli spiriti, e, verisimilmente le è antecedente. In secondo luogo si tratta qui di sapere, non già attraverso *quale* classe di forze — se "animiche" o d'altro genere — bensí attraverso quale *qualità* di forze, l'azione magica si compie. E tale qualità che si attribuisce a determinate operazioni di forza, siano esse potenti o fiacche, eccezionali o banali, praticate da uno spirito o no, è suggerita solamente in virtú di quel caratteristico momento del sentimento del "tutto diverso" del quale abbiamo già parlato e che qui si presenta in prima linea come l'"inquietante." Una potenza "inquietante" e una potenza di un "inquietante" è nella magia: e quando essa scompare non è il caso di parlare piú di magia, bensí di tecnica o di destrezza.

2. Lo stesso vale per il *culto dei morti.* Non scaturisce da una teoria animistica, a norma della quale il primitivo si raffigura l'inanimato, e quindi anche i morti, come vivificati e operanti. Tutta questa teoria di una presunta animazione universale, che poi del resto per di piú si mescola e si intreccia crudamente con l'"animismo," che pur ne è profondamente distinto, non è altro che una coniazione artificiosa. Il morto assume in questo caso un significato per lo spirito solamente quando e perché diviene per esso qualcosa che fa "rabbrividire." Il che si offre appunto all'ingenuo o anche a chi non lo è piú, con cosí immediata forza sentimentale che noi siamo accostumati a riguardarla come qualcosa di intuitivo, senza piú notare che nel valutarla come elemento di raccapriccio cogliamo il delinearsi di un contenuto sentimentale qualitativamente indipendente, che la nuda realtà della morte non riesce a spiegare. Le reazioni sentimentali "naturali" al cospetto della morte sono evidentemente di due soli generi: da una parte la ripugnanza alla putrefazione, al fetore, al disgustoso; dall'altra, il terrore della morte, l'orrore come sentimento della minaccia e dell'arresto alla propria

volontà di vivere, quali immediatamente si associano allo spettacolo di un morto, specialmente di un morto della propria specie. Ma questi due momenti non sono già essi stessi senz'altro "l'arte del far venire la pelle d'oca." C'è qualcosa di nuovo, e questo deve essere, come giustamente dice la fiaba, "imparato." Ed è qualche cosa che non si rivela semplicemente presente con le altre "naturali" e normali funzioni mentali, il disgusto cioè e l'orrore, e non ne può essere ricavato mercé una semplice analisi. È un "orrore" di qualità tutta speciale. Ed anche già in rapporto con esso è da negarsi che noi ci troviamo dinanzi ad uno di quei momenti di psicologia collettiva, vale a dire con un sentimento universale evidente, scaturiente da per tutto da cause che tutti gli uomini hanno in comune. Simile "arte" non fu posseduta da tutti e neanche al giorno d'oggi tutti la possiedono. Al contrario ci furono anche qui individualità indubbiamente dotate, che possedettero in *actu* sentimenti di tal genere, e che, esprimendoli, li comunicarono ad altri. Perfino la paura dei morti e il culto dei morti sono delle "fondazioni."
3. Ulteriormente si potrebbe forse esaurientemente dimostrare che le nozioni delle "anime" non ebbero alcun bisogno, per giungere a maturazione, di quei processi fantastici, di cui ci parlano gli animisti. D'altra parte deve esser stato certamente un momento profondamente *incisivo* — ben piú incisivo della scoperta del primo istrumento, o dell'invenzione del fuoco — quello in cui i morti non vennero piú considerati come superflui, e semplicemente messi da parte, ma trattati come elemento "inquietante." Con un approfondimento di questo pensiero bisogna anzi tutto rendersi bene chiara la situazione fondamentale: allora si sentirà, in base a ciò, coll'agitarsi dell'"inquietante," che all'animo umano si è aperta una porta su di un orizzonte completamente nuovo, di cui l'"inquietante" stesso non è che un primo e "grezzo" aspetto. Ma la genesi della raffigurazione concettuale degli "spiriti" non è affatto la cosa piú importante in argomento; che deve individuarsi piú tosto nel momento qualitativamente sentimentale, che ad essa corrisponde. E non sta nel fatto che gli spiriti sono piú sottili o meno agevolmente visibili del corpo, o sono del tutto invisibili o evanescenti come aria. Spesso sono tutto questo e spesso nulla sono di tutto ciò, piú di solito lo sono e non lo sono in pari tempo. L'essenza dell'"anima" non va affatto ricercata nella sua raffigurazione fantastica o concettuale, ma innanzi tutto e sopra tutto nel fatto che è un fantasma e nel fatto che suscita un "orrore" che abbiamo sopra descritto. Ma anche qui il fantasma non riceve affatto una

spiegazione basata su sentimenti "naturali." Né si riesce a spiegare l'ulteriore sviluppo mediante il quale questi "qualcosa" (ecco l'unico germe nozionale che si può attribuire agli spiriti effettivamente), sempre di per sé paventati e temuti, assursero ad una natura, che meritò loro orrore e amore, capace di specificarsi in eroi, in pitri, in demoni, in santi, in dei.

4. Il "potere" (*orenda*) può avere i suoi stadi preparatori naturalissimi. Scoprire un potere nelle piante, nelle pietre, negli oggetti naturali, e appropriarselo mediante il loro possesso; mangiare il cuore, la pelle, di un animale o di un uomo per assorbirne la potenza e la forza, non è affatto religione, ma scienza. La nostra medicina non adotta procedimenti diversi. Se la potenza di una ghiandola di vitello è efficace contro il gozzo e la cretinaggine, nessuno di noi può sapere quale virtú curativa non si possa rinvenire nel cervello del rospo o nel fegato degli ebrei. Tutto dipende qui dall'osservazione. E la nostra medicina si distingue su questo terreno da quella dello stregone, solo perché piú esatta e padrona del metodo sperimentale. Nell'atrio della religione si collocò la "potenza" e ne fu assorbita nei "riti di comunione" e nei "sacramenti" (come noi li chiamiamo), sol quando incluse in sé l'idea della "magia" e del "magico," del "soprannaturale," in breve, nuovamente quella del "del tutto diverso."

5. Vulcani, picchi montani, luna, sole, nuvole, sono dai semplici e dai primitivi ritenuti per *viventi*, non in base ad una "ingenua teoria dell'animazione universale" o al "pantelismo," ma a norma del medesimo criterio che noi stessi applichiamo quando al di fuori del nostro vivente io, l'unica cosa che ci risulta direttamente vivente, riconosciamo un altro vivente al di fuori di noi: vale a dire se e nella misura in cui si pensa di scoprire in esso moto ed azione. Se questo poi sia giusto o no, è semplicemente questione di osservazione piú o meno diligente. In base a tale criterio possono quegli oggetti naturali divenire viventi agli occhi dell'osservatore ingenuo. Ma ciò non conduce ancora di per sé al mito e alla religione. In quanto semplicemente viventi, i monti, il sole, la luna, non sono ancora affatto "dei." Anzi non divengono ancora tali neppur quando l'uomo si rivolge ad essi in atto di desiderare qualcosa o di domandarla. Poiché il domandare non è ancora il pregare, e l'attendere con fiducia non è necessariamente religioso. Divengono divini solo quando siano investiti dalla categoria del numinoso. E il numinoso non fa la sua apparizione che quando l'uomo cerca in primo luogo di esercitare un'azione su quegli oggetti me-

diante un mezzo numinoso, la magia cioè, e quando in secondo luogo, la stessa loro foggia di agire sia reputata numinosa, vale a dire come magica. Non già perché "pensati animati" ma perché "sentiti come numinosi" gli oggetti naturali entrano nell'atrio della religione per divenire poi, come deità naturali, oggetti di vera religione.

6. La fiaba ha per presupposto il naturale impulso alla fantasia, alla narrazione, al divertimento e ai suoi prodotti. Per se stessa però la fiaba diventa una narrazione filtrata sempre mediante il momento del meraviglioso, mediante il miracolo, mediante gli eventi e le conseguenze miracolose, vale a dire, ancora una volta, sempre soltanto mediante la trama del numinoso. Il che vale, in grado rafforzato, per il *mito*.

7. Tutti i momenti segnalati fin qui sono solamente il vestibolo del sentimento religioso, una prima delineazione del numinoso, il quale si offre mescolato ad altri sentimenti (in virtú della legge dell'analogia sentimentale, che potrebbe agevolmente essere indicata in ciascuno dei casi). Un'origine effettivamente autonoma si riscontra nella genesi dell'idea dello "spirito" del "demone" non ancora nel significato specifico di "buono" o "cattivo" demone, la cui forma piú genuina può scorgersi in quelle strane divinità dell'Arabia primitiva: *numina* locali, i quali propriamente non sono altro che instabili pronomi dimostrativi, non foggiati attraverso il mito, ché non ne hanno alcuno, né si sono sviluppati da deità naturali, né sono "scaturiti dagli spiriti"; e pure sono sentiti come deità di efficacissima potenza che godono vivissima venerazione. Sono pure prodotti autentici, oggettivazioni del sentimento numinoso stesso. E in essi è chiarissimo che non sgorgano dalla capacità creativa della fantasia collettiva, non dalla psicologia associata, ma furono concezioni di nature profetiche. A questi *numina* è collegato sempre il *Kāhin*, la forma primitiva del profeta: egli solo sperimenta originalmente un *numen*. E soltanto dove e quando il *numen* si è rivelato mediante un tale personaggio, sorge il culto e l'associazione cultuale. Al *numen* appartiene il veggente, e senza veggente non si dà *numen*.

8. "Puro" ed "impuro" si trovano già in un significato naturale. Naturalmente impuro è ciò che suscita un forte sentimento naturale di *disgusto*, lo stomachevole. E la sensazione del repugnante esercita piú valida azione proprio negli stadi primitivi umani. Quel che il contadino non conosce, quello egli non mangia. Simili reazioni sono probabilmente elementi della selezione naturale, la quale con-

ferisce all'uomo che si sviluppa, attraverso quei sentimenti di disgusto, l'istintiva tutela di qualche fondamentale funzione vitale. Lo sviluppo culturale "affina" poi la sensazione disgustosa, trasferendola su altri oggetti, onde cessano di essere disgustose cose che lo erano per l'uomo naturale e lo divengono cose che per questo non lo erano. Tale processo di affinamento rappresenta anche un'attenuazione dell'intensità del sentimento. Noi non sentiamo piú disgusto con la violenza prepotente del primitivo. A questo proposito sussiste oggi ancora una nitida differenza fra le nostre primitive popolazioni della campagna e la popolazione raffinata della città. Noi proviamo disgusto dinanzi a molte cose che lasciano completamente indifferente il contadino: ma là dove il contadino prova disgusto, la sua reazione è molto piú vigorosa che in noi. Ora sussiste una profonda corrispondenza fra le potenti sensazioni di disgusto e il sentimento dell'orrendo. Onde appar chiaro, a norma della legge della scambievole attrazione dei sentimenti e delle emozioni analoghe, come l'impuro "naturale" debba sconfinare nella sfera del numinoso. Si può qui costruire aprioristicamente l'effettivo divenire delle cose, in quanto noi abbiamo nelle mani la chiave del problema, vale a dire quella analogia e questa legge. Noi stessi del resto abbiamo un'immediata esperienza della cosa, nella nostra ripugnanza al sangue. Alla vista del sangue versato noi reagiamo in modo, che non si sa bene se sia piú forte il momento del disgusto o quello dell'orrore.
Piú tardi subentrarono e si svilupparono i momenti del "terrore" e foggiarono le superiori nozioni del demonio e del divino, del *sacer* e del *sanctus*, onde le cose apparvero "impure," vale a dire negativamente numinose, senza che una impurità "naturale" soggiacesse o si costituisse come punto di partenza. Molto istruttivo sulla relazione dell'analogia sentimentale è il fatto che ora, inversamente, il sentimento dell'impuro numinosamente suscita di rimbalzo il sentimento naturale del disgusto, cioè sono divenuti ripugnanti oggetti che di per sé nulla avevano di disgustoso, ma che soltanto erano numinosamente terrificanti. Effettivamente, questi sentimenti di disgusto possono mantenersi a lungo di per sé, anche quando l'orrore numinoso che li aveva provocati si è già da lungo tempo estinto. A questo modo si spiegano alcuni tipici sentimenti sociali di disgusto, come quello di casta, i quali ebbero una volta probabilmente una pura radice demonica e si mantengono, anche quando la radice ne è morta da lungo tempo.
9. Gli esempi finora annoverati rientrano in quel che possiamo

chiamare "prereligione." Non sono tali però nel significato che attraverso ad essi si faccia chiara la religione e la sua possibilità: piuttosto essi appaiono possibili e spiegabili in virtú di un elemento fondamentalmente religioso, vale a dire come primi moti del sentimento del numinoso. Ma questo è un elemento primordiale della nostra vita psichica, che deve essere colto nella sua specifica autenticità, non suscettibile di chiarificazione mediante altri elementi: come tutti gli altri elementi primordiali della vita psichica esso fa la sua apparizione al momento suo nello sviluppo della spiritualità umana, e da quel momento semplicemente c'è e basta. Senza dubbio può emergere solo quando determinate condizioni siano in atto: condizioni cioè date da uno studio preciso dell'organismo corporeo e delle altre forze spirituali, dalla vita generica dei sentimenti, da una determinata maturità della capacità di stimolo e di spontaneità dell'essere senziente, dalla sua attitudine a reagire alle impressioni interne ed esterne. Si tratta però, non dimentichiamolo, di condizioni, non già di cause o di elementi. E riconoscer ciò non vuol dire affatto relegare la realtà stessa nel mondo del mistero e del soprannaturale, ma affermare di essa soltanto quello stesso che vale per tutti gli altri coefficienti elementari e primordiali della nostra spiritualità. Piacere o dolore, amore o odio, tutte le facoltà della percezione sensibile, come la capacità di avvertire la luce e il suono, di registrare lo spazio e il tempo, e poi tutte le piú alte capacità dello spirito, appaiono — senza dubbio in base a leggi e sotto certe condizioni — al momento dovuto, nel processo di evoluzione dell'uomo. E pure ciascuna è, in se stessa, qualcosa di nuovo, originale, non derivabile, "spiegabile" solamente mercé il riconoscimento di una zona spirituale ricca di capacità, soggiacente al loro sviluppo e realizzante in esse la propria essenza sempre piú copiosamente nella misura in cui si attuano le condizioni della formazione organica e cerebrale. Ecco quel che vale anche per il sentimento numinoso.

10. Ci sembra però che il piú puro esempio di eruzione spontanea del sentimento del numinoso sia quello segnalato al numero 7. Esso è pieno di significato nello sviluppo della religione, perché in esso l'emozione religiosa a tutta prima non piega (sotto lo stimolo dell'associazione sentimentale) verso le cose terrene, falsamente raffigurate per numinose, ma o rimane un puro sentimento senza oggettivazioni rappresentative come nel "terrore panico" o esso stesso simboleggia in proprie fantastiche produzioni il proprio oscuro punto di riferimento. E veramente questo caso è ancora in qualche grado

accessibile alla nostra compartecipazione e alla nostra penetrazione, come lo è anche il passaggio da sentimento puro alla sua enucleazione e alla posizione dell'oggetto numinoso. Poiché a ciascuno che possegga un sentimento vivo è capitato di avere la sensazione dell'"inquietante," in un qualsiasi momento e in un qualsiasi luogo. Chi poi sia capace di una piú penetrante indagine psicologica, noterà in uno stato d'animo di questo genere i seguenti momenti: innanzi tutto il peculiare carattere, qualitativamente specifico e non derivabile di simile sentimento. In secondo luogo la singolarissima circostanza che le esteriori occasioni, per la determinazione sua, sono spesso tenuissime, tanto, talora, che appena se ne può dare conto, e mancano di qualsiasi proporzione con la forza della impressione. Sicché spesso è appena il caso di parlare di "impressione," se non piú tosto di spinta e di occasione: tanto oltre va, l'esperienza sentimentale, in fatto di forza e di intensità, al di là di tutto ciò che le rispettive circostanze di tempo e di luogo offrono di impressionante. Questi terrori, questi brividi, erompono piú tosto da quelle profondità dell'anima, alle quali quelle circostanze non pervengono, e dal canto suo la forza del loro erompere travalica di tanto il puro stimolo esteriore, che l'eruzione può dirsi, se non completamente, quasi del tutto spontanea. Con questo è già in certo modo formulata la terza osservazione: che cioè in questo procedimento debbono essere provocati e orientati contenuti concettuali di carattere unico e specifico, sebbene in pari tempo, oscuri, latenti e potenziali, i quali costituiscono il fondamento proprio della emozione del rabbrividire. Poiché se essi in una maniera qualsiasi non sono precedentemente dati, nessun movimento spirituale potrebbe verificarsi. — In quarto luogo — la condizione spirituale di cui parliamo, può da una parte restare come *puro* "sentimento" e come tale tramontare, *senza* che il suo oscuro contenuto mentale si svolga. Se, cosí non enucleato, deve esprimersi in parole, esse potranno essere una semplice esclamazione come questa: "com'è inquietante" o "come è spaventoso questo luogo!" Ma essa *può* anche concretarsi. Un primo svolgimento sebbene ancora in termini puramente *negativi*, si ha già quando press'a poco si dice: "qui le cose non vanno come dovrebbero." Una transizione all'espressione *positiva* è nella frase inglese: *This place is haunted* (ci sono gli spiriti). Ché in questa frase le oscure idee centrali assurgono a maggior chiarezza e cominciano a esplicare il loro contenuto come una nozione, sebbene ancora del tutto vaga e fluida, di qualcosa di trascendente, di una essenza (*realtà*) operante di carattere numinoso,

la quale, procedendo lo sviluppo, si concreta in un *numen loci*, in un demonio, in un El, in un Baal, in una qualsiasi cosa analoga, oggettiva.
Dice Giacobbe nel Genesi (XXVIII, 17):

Come è terribile questo luogo! Sí, è la dimora di Elohim!

Ecco un verso eloquentissimo dal punto di vista psicologico-religioso, come chiaro esempio, cioè, di quel che siamo venuti dicendo. Il primo stico del verso dà chiaramente la stessa impressione spirituale nella sua immediatezza, non ancora pervasa dalla riflessione, ancora sprovvista della possibile enucleazione, e autochiarificazione del sentimento. Non indica altro che lo stesso *primordiale orrore* numinoso. E un tale orrore primordiale come sentimento del tutto inesplicato, è stato senza dubbio in molti casi sufficiente perché si distinguessero dei "luoghi sacri" e si riconoscessero come luoghi meritevoli di rispettosa venerazione, centri quindi di un culto suscettibile di sviluppo: senza bisogno che per questo simile impressione del terrificante si risolvesse ulteriormente nella nozione di un *numen* concreto, ivi nascosto, e senza che il *numen* divenisse un nome, o che il nome stesso divenisse qualcosa piú di un semplice pronome. Ma il secondo stico di Giacobbe non esprime piú l'esperienza stessa elementare, ma la sua esplicazione riflessa e concreta, e la sua interpretazione.
Anche la frase tedesca: *es spukt hier* (qui c'è da tremare) è significativa. Essa infatti non ha propriamente un soggetto determinato, o per lo meno non dice nulla a proposito di ciò che produce terrore. Non vi soggiacciono affatto le concrete rappresentazioni della nostra mitologia popolare, degli "spiriti," dei "fantasmi," delle anime dei morti. L'inciso è piú tosto semplicemente una espressione del sentimento stesso dell'inquietante, nel primo muoversi verso il ricavare da sé la "rappresentazione" di qualcosa genericamente numinosa, di un'essenza trascendente. È deplorevole che il tedesco non possegga un vocabolo piú nobile e piú generale di *spuken* e che noi, per esso, siamo deviati senz'altro nel dominio del "superstizioso" e delle impure escrescenze del sentimento numinoso.[1] Ma anche a questo modo noi riusciamo ad avvertire il collegamento del sentimento degli spettri con quella elementare esperienza del numinoso, attraverso la quale nel passato in virtú di una intuizione di veggenti, furono individuati i luoghi "terribili," "sacri" posseduti dal *numen*, questi punti di partenza del culto locale, punti di origine dell'El ivi venerato. La risonanza di tali esperienze primitive,

cogliamo noi chiaramente nel Genesi (XXVIII, 17) e nell'Esodo (III). I luoghi che Mosè e Giacobbe qui designano, sono genuini luoghi "infestati," luoghi in cui *es spukt*, luoghi nei quali aleggia qualcosa di funesto. Soltanto che il senso dell'"infestazione" non ha qui il valore impoverito e decaduto del nostro odierno terrore degli spiriti, ma reca invece in sé tutta la sconfinata ricchezza delle potenzialità e delle capacità del genuino sentimento numinoso primitivo. Si tratta qui di una "infestazione" nobile e delicata. E non è da dubitare che anche oggi il brivido sottile che ci coglie nella penombra dei nostri santuari, ha un'intima affinità non solamente con quello che Schiller canta nei suoi versi:

> e nella pineta di Posidone
> entrò con *brivido pio*

bensí anche col senso genuino degli spiriti. E il leggero brivido che può accompagnare simili stati d'animo non è senza correlazione con quella condizione del sentirsi la "pelle d'oca" la cui essenza numinosa noi abbiamo già considerato. Quando l'animismo si sforza di ricavare con violenza il demonio e l'Iddio dalle "anime," tiene lo sguardo su una falsa pista. Sostenere che essi sono "infestazioni" sarebbe per lo meno essere sulla buona traccia.

Lo provano in parte alcuni vecchi termini, tutt'ora superstiti i quali altra volta si riferivano al terrore originario per lo spirito infestante (in un senso buono) e piú tardi passarono a designare indifferentemente ogni genere di timore, sia quello delle sue forme piú basse, sia quello delle sue forme piú alte. Tale ad esempio l'enigmatico vocabolo sanscrito *asura*. Piú tardi il termine è divenuto in India tecnico per designare le forme inferiori dello spettrale, dello spiritico, del demonico. E pure, nel medesimo tempo è, fin dai tempi piú antichi, un epiteto del piú sublime di tutti gli dei del Rig-Veda, l'alto Varuna sconcertante. In persiano *Ahura-Mazda* diviene il nome dell'unica eterna divinità stessa.[2]

Lo stesso vale per il termine *adbhuta*. *Adbhuta* vuol dire *árreton*, l'ineffabile, l'inconcepibile, corrisponde precisamente al nostro *mysterium stupendum*.

Una vecchia definizione dice: si sperimenta un *adbhuta* quando si è in una casa vuota. È l'esperienza del nostro "tremare," che incoglie anche noi in una casa abbandonata e vuota. Ma d'altra parte è il nome per la meraviglia suprema e il suo *fascinans*, anzi per l'eterno Brahman stesso e la sua salvezza, l'*Adbhuta* che travalica ogni espressione.[3]

Quel che vale per *asura* ed *adbhuta* vale probabilmente anche per il greco *theós*. La sua radice è forse la stessa che quella del *getwās*, che nel medio tedesco si trova ancora e vale spettro e fantasma. Anche qui si profila una originaria vecchia parola designante il misterioso inquietante (lo "spettro" in un valore nobile) assurta da una parte a designazione di Dio, dall'altra abbastanza esclusivamente al mondo degli spettri. Probabilmente la medesima evoluzione ebbe luogo pur nell'ebraico. Poiché "lo spirito," il fantasma spiritico di Samuele che la strega di Endor evoca per Saul (Primo Sam. XXVIII, 13) viene chiamato col nome stesso della divinità: Elohim.

11. Sul fondamento della nostra presupposizione di una base *a priori* di idee sentimentali, noi possiamo infine rinvenire una spiegazione a quegli interessanti fenomeni sui quali Andrea Lang ha richiamato giustamente l'attenzione.[4] Simile presupposizione veramente non corrobora l'ipotesi del monoteismo primitivo, questo aborto della apologetica missionaria, che mirando a salvare il secondo capitolo del Genesi, pure sente la vergogna di un moderno al cospetto della passeggiata di Jahvè nel giardino al rezzo pomeridiano. Ma costoro rimandano a fatti i quali rimangono insolubili, finché ci muoviamo nella cornice dell'animismo, del panteismo, e di tutte le altre raffigurazioni naturalistiche della religione, e possono essere tolti di mezzo solo mercé ipotesi sforzate. Sta di fatto che in numerose mitologie e storie dei popoli selvaggi si trovano trame le quali travalicano nettamente il livello raggiunto dal resto dei loro riti e consuetudini religiosi: nozioni di "possenti dei" con i quali non si ha in pratica alcuna o quasi alcuna relazione, e ai quali pure, quasi senza volerlo, assegniamo una dignità, che oltrepassa quella di tutte le altre raffigurazioni mitiche, e può avere risonanze nel divino nel piú alto significato. Che simili "possenti dei" siano stati filtrati attraverso un processo mitico, lo si può riconoscere ora sí, ora no. Caratteristico e in pari tempo misterioso è il loro innalzamento al di sopra del livello comune della restante vita religiosa. Là dove si aggiunge la predicazione monoteistica missionaria, simili possenti divinità sono spesso e volentieri riconosciute come Dio e formano punti di attacco alla predicazione missionaria stessa. E i convertiti riconoscono di aver già conosciuto Dio, senza averlo però onorato. Che apparizioni di questo genere possano a volte spiegarsi mercé influssi importati di piú elevate religioni teistiche, è senza dubbio vero, e può essere talvolta comprovato dal nome stesso adoperato per quegli esseri supremi. Ma pure in que-

sta forma il fenomeno è sempre singolarissimo. Che cosa mai avrebbe potuto indurre dei "selvaggi," per tutto il resto tuffati in un ambiente di barbariche superstizioni, ad accettare e a *ritenere* simili nozioni "importate," se nello spirito stesso di questi selvaggi non vi fosse stata una predisposizione, che non consentiva loro di rinunciarvi, che al contrario li obbligava a prender per lo meno interesse ad esse e a fissarvi l'attenzione, e spessissimo a sentire e a riconoscere per esse la testimonianza della propria coscienza? Ma d'altro canto l'ipotesi di una importazione è impossibile applicarla a molti di questi casi, o la si può applicare solo esercitando una violenza. In tali casi noi abbiamo piú tosto a che fare con anticipazioni e presentimenti, i quali, sotto la pressione di un efficace fondo raffigurativo, non costituiscono affatto causa di sorpresa, al contrario sono tali da doversi attendere e da apparire naturali (tanto naturali anzi, quanto la musica degli zingari, i quali, in un ambiente culturale per tutto il resto inferiore, sono però sotto la pressione intima di un forte talento musicale). Senza una simile ipotesi, questi fatti rimarrebbero un inspiegabile enigma.
Gli psicologi naturalisti ignorano o trascurano qui come in altri casi un dato di fatto il quale pure dovrebbe apparire interessante da un punto di vista psicologico, e che essi dovrebbero cogliere in se stessi mercé un'acuta introspezione: cioè l'*autotestimonianza* del proprio spirito, in favore delle idee religiose. Naturalmente tale testimonianza è piú risonante nei primitivi che in coloro i quali si sono spogliati della loro ingenua primitività. Ma anche alcuni tra quelli che hanno perduto la loro ingenuità sarebbero capaci di risentirla in se stessi, sol che deliberatamente e spassionatamente cercassero di rammentarsi delle proprie lezioni di catechismo. Ma di là dove lo Spirito depone la sua "testimonianza," si può anche, le circostanze consentendolo, sviluppare di per sé come un orientamento premonitorio. I sostenitori del monoteismo primitivo d'altra parte trascurano altrettanto radicalmente questo fatto. Poiché se i fenomeni segnalati poggiassero unicamente su tradizioni storiche e su memorie affievolite di una "primitiva rivelazione," simile testimonianza intima sarebbe altrettanto incapace di dare a questo momento il proprio *riconoscimento*.

A tutto questo capitolo prego di porre a raffronto il saggio apparso nel frattempo di ALFREDO VIERKANT, *Das Heilige in den primitiven Religionen*, nella rivista "Die Dioskuren," 1922, p. 285 sgg. Le osservazioni di questo capitolo non avrebbero potuto avere, da parte della ricerca speciale, una conferma piú grata di quella offerta in questa indagine.

Mi compiaccio di aver trovato un'ulteriore conferma delle mie concezioni fondamentali, come le ho esposte in questo capitolo nell'opera preziosa dell'insigne indianista e storico delle religioni J. W. Hauer, *Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit*, vol. I, *Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen*, Stuttgart, 1923.

Per la formazione nella "credenza nelle anime" cfr. lo studio di Schmalenbach, *Die Entstehung des Seelenbegriffs*, in "Logos," vol. 16, fasc. 3, pp. 311-55 (1927).

Per il paragrafo 10 di questo capitolo, cfr. quanto è scritto sul *rudratypus* a p. 16 sgg. nel *Gottheiten der alten Arier*, e specialmente al par. 4, "Entsprung eines rudra aus numinosen Gegenwartsgefühl." Inoltre vedi *G.D.U.*, cap. VI, "König Varuna, das Werden eines Gottes."

Capitolo decimottavo
I momenti dello stato "grezzo"

L'inderivabilità e la priorità valgono però anche per quelle primitive e "grezze" emozioni rudimentali del "terrore demonico" che stanno alla scaturigine della storia delle religioni e dello sviluppo storico religioso. *La religione comincia con se stessa* ed è già insito nei suoi stadi preliminari del mitico e del demonico. Il primitivo, il "grezzo" sta qui soltanto nelle seguenti circostanze:

a) sta nel progressivo emergere e rafforzarsi, soltanto in stadi graduali e successivi, dei singoli momenti del numinoso. Poiché solo gradualmente e attraverso i gradini di una scala in cui sono successivamente distribuiti gli stimoli, esso svolge esaurientemente il suo contenuto. Ma dove non ha raggiunto la sua completezza, i suoi primi e parziali elementi costitutivi hanno per natura qualcosa di bizzarro, di incomprensibile addirittura, spesso di grottesco. Il che è particolarmente vero di quel momento religioso che, a quanto pare, è stato in ogni caso il primo ad erompere dallo spirito umano, il terrore demonico. Per sé ed isolatamente considerato esso deve dar l'impressione naturale di essere piú tosto la contropartita della religione, anziché la religione stessa. Spogliato delle sue concomitanze esso appare piú tosto come una forma terrificante di autosuggestione, una specie di incubo di "psicologia collettiva di popoli" anzi che come qualcosa di attinente alla religione. E gli esseri di cui si tratta qui non sembrano altro che fantasmi prodotti da pura fantasia elementare, morbosa, la quale soffra di una specie di mania di persecuzione. Si capisce che numerosi studiosi si siano

seriamente immaginati che la religione abbia avuto principio dal culto demoniaco e che il diavolo sia in verità piú vecchio di Dio. Deriva da questo rafforzarsi progressivo e graduale dei singoli aspetti e momenti del numinoso, il fatto che sia cosí difficile classificare le religioni in generi e specie, e che ciascuno il quale vi si accinge, dia conclusioni diverse. Poiché quel che deve essere qui classificato non è intimamente collegato come lo sono le differenti specie di un genere, cioè a norma del punto di vista che può offrire una unità *analitica*. Si tratta piú tosto di momenti parziali di una unità *sintetica*. Sarebbe come se un grosso pesce cominciasse a farsi visibile solo in parte al di sopra della superficie dell'acqua, e si volesse subito cercare la curva della schiena, la punta della coda, e la testa grondante acqua, sulla base della *species* e del *genus*, invece di mirare ad una reale intelligenza dell'apparizione, che solo è possibile collocando le singole parti di un tutto al loro posto e nel *loro insieme*: questo occorre innanzi tutto raffigurarsi, prima di poter propriamente concepire le singole membra.

b) Il "grezzo" sta in secondo luogo semplicemente nel carattere a sbalzi e occasionale del primo impulso. E poi nella sua indistinzione, che offre il destro a indebite sommersioni e mescolanze sue come sentimenti "naturali."

c) Sta inoltre nel fatto che la valutazione, a norma del momento del numinoso, innanzi tutto e con piena naturalezza si attacca a soggetti, eventi od enti *intra-cosmici*, che provocano l'erompere del sentimento numinoso, e in pari tempo lo legano a sé. Specialmente in questa circostanza ha radice il fatto che è stato battezzato col nome di culto della natura e di divinazione degli oggetti naturali. Solo gradualmente e sotto la pressione del sentimento numinoso simili interdipendenze sono col tempo "spiritualizzate" o completamente eliminate, finché l'oscuro contenuto del sentimento che mira alla assoluta realtà trascendente, giunge alla luce nella sua indipendenza e purezza.

d) È dato inoltre dalla forma incontrollata, fanatica, entusiastica, in cui il numinoso ghermisce senz'altro lo spirito, ed erompe come mania religiosa, invasamento dal *numen*, intossicazione e furore.

e) Sta, in maniera veramente essenziale, nella falsa schematizzazione di se stesso, nell'inserzione in qualche cosa che, benché gli somigli, però non gli appartiene. Di questa sopra sono stati dati parecchi esempi.

f) Infine, e in modo piú importante per tutti, nasce dalla ancora deficiente elaborazione razionale, morale e culturale che solo gradualmente si compie. Ma, ripetiamolo, nel suo contenuto è già la prima eruzione del timore demonico come sentimento dell'"inquietante": un momento puramente *a priori*. È paragonabile, da questo punto di vista, anche come semplice sentimento grezzo dell'inquietante, al giudizio estetico e alla categoria del bello. Per quanto completamente distinte siano le esperienze mentali, quando un oggetto viene riconosciuto per "bello" o quando viene riconosciuto per "orribile," pure i due casi convengono in questo: che io attribuisco all'oggetto un predicato, (cioè un predicato specificativo) che non mi viene conferito dalla esperienza sensibile, né me ne può venire e che io piú tosto gli assegno spontaneamente in virtú di un mio proprio giudizio. Palpabilmente io scopro nell'oggetto tanto per quello bello che per l'orribile solamente le sue qualità sensibili e la sua forma spaziale, null'altro. Che ad esso, in questo e per questo, vada assegnato quel particolare connotato che io esprimo col vocabolo "bello" oppure che un simile connotato si dia comunque, non è cosa che quei momenti sensibili mi possano in alcun modo dire o dare. Io debbo avere in anticipo una oscura nozione del "bello" stesso, e poi anche un principio di subordinazione, in nome del quale io l'attribuisco, senza di che anche la piú semplice esperienza del bello è resa impossibile. Ed è lo stesso quando io percepisco un oggetto come un "orrido." L'analogia può essere spinta piú in là. Vale a dire il compiacimento per il bello, pure analogo al puro godimento del gradevole, ne è sceverabile per una differenza quantitativa chiarissima, e pur indipendente da esso, tale è identicamente la relazione fra il terrore specificamente religioso e il terrore puramente naturale.

★

Lo stato "grezzo" è oltrepassato, quando il *numen* si rivela piú potentemente e con maggior pienezza, vale a dire, quando si manifesta allo spirito e al sentimento. Per questo è essenzialmente necessario quel processo, già menzionato sotto f), di riempimento con dei momenti razionali, mediante i quali esso rientra nella sfera del concepibile. Ma anche allora permangono aderenti al numinoso i segnalati momenti della "inconcepibilità" irrazionale, anzi si fanno piú prominenti, man mano che il numinoso "si rivela." Poiché il "rivelarsi" non significa affatto passare nella sfera della intelligibilità comprensibile, ci può essere qualche cosa nota alle profondità del

sentimento, può essere familiare per la gioia e l'agitazione che produce, a cui l'*intelligenza* rifiuta qualsiasi concetto. Si può "intendere" profondamente senza "comprendere," ad esempio la musica. E quel che nella musica è traducibile in concetti, non è piú musica.

Conoscere e raffigurarsi nozionalmente non sono la stessa cosa: spesso anzi stanno in contrasto stridente fra loro. Sicché la misteriosa oscurità, intraducibile in concetti, del *numen*, nulla è meno della sua "inconoscibilità." Il *Deus absconditus et incomprehensibilis* non fu affatto per Lutero un *Deus ignotus*. Lo "conosceva" purtroppo bene egli, con tutti gli sgomenti e con tutte le paure del suo spirito sbigottito. E anche Paolo "conosce," la "pace," benché sia al di là di ogni intendimento, ché altrimenti egli non ne tesserebbe le lodi.

Dio non lo si può *intendere*, lo si *sente* però

dice Lutero,[1] e Plotino dice parimenti:

Come possiamo parlarne, se in nessun modo lo comprendiamo? Or bene se sfugge alla nostra conoscenza (nozionale), non ha bisogno per questo di sfuggirci completamente. Noi lo afferriamo in maniera da parlare di lui (ideogrammaticamente) senza però poterlo nominare in modo adeguato. Nulla però ci è di ostacolo per possederlo, anche se non possiamo esprimerlo, simili in ciò ai maniaci e agli invasati, i quali sanno bensí di ospitare in sé qualcosa di piú alto, ma non "sanno" (nozionalmente) che cosa ciò sia. Essi attingono da quel che li eccita e li ha trascinati fuori di sé, una impressione (sentimentale) dello stesso eccitante. Qualcosa di simile è la nostra relazione al Uno. Se noi ci solleviamo a Lui coll'aiuto del puro spirito, noi lo *sentiamo* ecc...

E un vecchio detto indiano sentenzia:

na aham manye suveda iti
no na veda iti veda ca.

Non voglio dire: io lo conosco bene.
Però neppure voglio dire: non lo conosco.[2]

L'"irrazionale" non è dunque in nessun modo uno "sconosciuto," un "non riconosciuto." Se cosí fosse, non ce ne importerebbe, e non potremmo nemmeno dire di lui che è un "irrazionale." Esso è "inconcepibile" "inafferrabile" "incomprensibile" nozionalmente. Però è afferrabile dal "sentimento."

Capitolo decimonono
Il sacro come categoria "a priori"

Parte seconda.

1. Sono dunque, cosí i momenti razionali come quelli irrazionali, della complessa categoria del sacro, momenti *a priori*. I secondi nel medesimo grado dei primi: la religione non è vassalla, né del *telos*, e né pure dell'*ethos*, né vive di postulati. Anche l'irrazionale in essa getta le sue proprie autonome radici nelle inesplorabili profondità dello spirito stesso.
Ma questo vale anche, alla fin fine, in terzo luogo, per il collegamento dei momenti del razionale e dell'irrazionale nella religione, della intima e stretta necessità della loro solidale reciproca appartenenza. Le storie delle religioni espongono con un tal qual tono di assiomaticità, la graduale interferenza di questi momenti, come il processo della "moralizzazione del divino." E di fatto simile processo appare allo spirito come qualcosa di assiomatico, la cui intima necessità gli appare evidente da se stessa. Ma l'intima chiarezza del processo costituisce essa stessa un problema di tal natura che noi siamo assolutamente incapaci di risolvere senza il presupposto di una oscura "conoscenza sintentica *a priori*" della iniziale simultaneità di tali momenti. Poiché *logicamente* non è affatto necessaria. Come si potrebbe mai *logicamente* ricavare dall'ancor "crudo" carattere semidemonico di un dio lunare o solare o di un *numen* collegato ad una località, l'idea che sia guardiano e custode del giuramento e della lealtà, dell'ospitalità, della santità del matrimonio, dei doveri di tribú e di *clan*? Come inoltre si potrebbe dedurre che è un dio il quale decreta la felicità e la miseria, partecipa agli interessi della tribú, provvede al suo benessere e dirige il corso del suo destino e della sua storia? Donde deriva questo fra i piú sorprendenti fatti della storia delle religioni, che essenze, le quali, a quanto pare, sono originariamente scaturite dall'orrore e dal terrore, sono divenute dei: essenze, cioè che l'uomo prega, a cui affida il suo dolore e la sua gioia, in cui scopre la genesi e la sanzione della moralità, della legge, del diritto, delle prescrizioni sociali, e tutto questo in tal modo che una volta delineatesi tali idee, appare a noi come l'assioma piú limpido e chiaro che cosí debba essere?
Dice Socrate nella *Repubblica* di Platone (conclusione del secondo libro):

«Dio dunque è schietto e verace nell'opera e nella parola: né cambia, né inganna gli altri.»

E Adeimantos gli risponde:

«Sí, ora che tu me lo dici, appare anche a me chiarissimo.»

Il punto piú notevole di questo tratto non è già nell'altezza e nella purezza della nozione di Dio, e neppur nell'alta saturazione di razionalità e di moralità che essa vi manifesta, bensí nel "tono apparentemente dogmatico" della enunciazione di Socrate, poiché egli non si dà la minima pena per dimostrare propriamente il suo asserto, e in Adeimantos la sorpresa ingenua e in pari tempo la fiduciosa *approvazione* con cui accoglie una realtà nuova per lui. E senza dubbio, in un senso che implica una *conversione*. Non *crede* già a Socrate: ma *riconosce*. Orbene: questo è il segno infallibile di ogni conoscenza *a priori*, che cioè essa si compenetri con la certezza di una intuizione immediata della verità di una proposizione, non appena questa sia chiaramente espressa e compresa. Nella storia delle religioni si è innumerevoli volte ripetuto quel che è passato qui fra Socrate e Adeimantos. Anche Amos dice qualcosa di nuovo, quando proclama Jahvè come l'Iddio dell'inflessibile, universale, assoluta giustizia: qualcosa però che egli né dimostra né giustifica mediante l'appello ad autorità. Egli si riporta piú tosto ad un giudizio *a priori*, vale a dire alla stessa coscienza religiosa. La quale veramente dà testimonianza. Anche Lutero conosce e rivendica una tale intuizione aprioristica del divino. Abitualmente la sua avversione alla "ragione cortigiana" lo induce a dichiarazioni in senso diametralmente contrario ad essa:

Quella è una conoscenza *a posteriori*, se l'uomo riguarda Dio dall'esterno, dalle sue opere e dal suo governo, come se riguardasse un castello o una casa, e avesse sentore del rispettivo padrone e signore. Ma *a priori* dall'intimo, nessuna sapienza umana è mai ancora riuscita a scoprire che cosa e in qual modo Dio sia in se stesso e nella sua intima essenza, né possono saperne o dirne qualcosa, se non coloro ai quali sia stato rivelato attraverso lo Spirito Santo.[1]

(Dimentica qui che si intuisce il "padrone" *a priori* o non lo si intuisce affatto). Ma in altri passi Lutero stesso riconosce che l'universale intelligenza umana possiede molte vere cognizioni di quel che "Dio è in se stesso o nella sua intima essenza."

Atque ipsamet ratio naturalis cogitur eam (sententiam) concedere proprio suo iudicio convicta, etiamsi nulla esset scriptura. Omnes enim homines inveniunt hanc sententiam in cordibus suis scriptam et agnoscunt eam ac probatam, licet inviti, cum audiant eam tractari: primo, Deum esse omnipotentem... deinde, ipsum omnia nosse et praescire, neque errare neque falli posse. Istis duobus corde et sensu concessis...[2]

In questa dichiarazione, notevole l'inciso *proprio suo iudicio convicta*, poiché esso segnala la distinzione fra le cognizioni e le pure idee innate o le nozioni soprannaturalmente instillate, entrambe le quali categorie possono generare solamente "pensieri" ma non convinzioni *ex proprio iudicio.* E d'altro canto il *cum audiant eam tractari* corrisponde esattamente all'esperienza di Adeimantos: "Ora che tu lo hai detto, pare anche a me chiarissimo."[3] Nelle *Tischreden* Lutero dice:

Omnium hominum mentibus impressa est divinitus notitia Dei. Quod sit Deus, omnes homines sine ulla artium et disciplinarum cognitione sola natura duce sciunt, et omnium hominum mentibus hoc divinitus impressum est. Nulla unquam fuit tam fera gens et immanis quae non crediberit, esse divinitatem quandam quae omnia creavit. Itaque Paulus inquit: Invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna ejus virtus et divinitas. Quare omnes ethnici sciverunt esse Deum, quantumvis fuerunt Epicurei, quantumvis contenderunt non esse Deum. Non in eo, quod negant esse Deum, simul confessi sunt esse Deum? Nemo enim negare id potest, quod nescit... Quare, etsi quidam per omnem vitam in maximis versati sunt flagitiis et sceleribus et non aliter omnino vixerunt ac si nullus esset Deus, tamen nunquam conscientiam ex animis potuerunt eicere et affirmantem quod sit Deus. Et quamvis illa conscientia pravis et perversis opinionibus ad tempus oppressa fuit, redit tamen et convincit eos in extremo vitae spiritu.[4]

È la medesima esperienza fatta molto spesso dai missionari. Una volta che le idee dell'unità e della bontà del divino siano formulate e comprese, ci mettono un tempo meravigliosamente breve a porre radici, se negli ascoltatori vi è in genere sentimento religioso. Ed essi molto spesso adattano al nuovo significato la loro precedente propria tradizione sacra. O se si delinea una resistenza alla nuova dottrina, ciò avviene spesso con una riconoscibile pressione della coscienza personale. Esperienze di tal genere mi son state fatte conoscere da missionari fra i Tibetani e i Negri dell'Africa. Sarebbe molto istruttivo raccogliere simili esperienze, sia in rapporto alla questione in generale, sia specialmente in rapporto alla conoscenza

a priori della essenziale interferenza degli elementi razionali con quelli irrazionali nella idea di Dio. Tutta la storia delle religioni è per questo una testimonianza quasi unanime. Poiché, comunque difettosa possa essere stata la moralizzazione dei *numina* attraverso le rispettive zone fra i selvaggi, pure dovunque se ne scoprono le tracce. E dovunque la religione è emersa dalla sia iniziale rozzezza assurgendo a tipi piú elevati, tale processo si è iniziato e svolto con efficacia sempre piú imponente. Tanto piú degno di rilievo appare questo fatto, se si riflette da quali date diverse la capacità creatrice fantastica delle figure divine è partita e sotto l'influsso di quante varie condizioni di razza, di disposizione naturale, di struttura sociale e politica, si attuò la sua evoluzione. Tutto qui tradisce l'esistenza di momenti *a priori*, che giacciono universali e necessari nello spirito umano: quei momenti che noi troviamo in maniera diretta nella nostra stessa coscienza religiosa, quando noi, come Adeimantos, spontaneamente ed ingenuamente sottoscriviamo alle parole di Socrate, come ad un assioma da noi stessi colto nella sua essenza:

Dio è unico e schietto in parola ed in fatti.

2. Dappoiché i momenti razionali concorrono con gli irrazionali in base a principî *a priori* nella evoluzione storica della religiosità, i primi servono alla raffigurazione schematica dei secondi. Ciò vale genericamente del rapporto fra l'aspetto razionale del sacro, complessivamente inteso, col suo aspetto irrazionale, in generale, ma vale anche, in particolare, dei singoli momenti parziali dell'uno come dell'altro aspetto.

a) Il *tremendum*, il momento repellente del numinoso, si schematizza mediante le idee razionali di giustizia, di volontà morale, dell'esclusione di ogni elemeno anti-etico, e diviene cosí elaborato schematicamente, la "sacrosanta ira di Dio," che la Scrittura e la predicazione cristiana proclamano. Il *fascinans*, il momento trascinante del numinoso, si viene schematizzando attraverso la bontà, la misericordia, l'amore, e cosí rielaborato schematicamente, si trasforma in quel che noi chiamiamo "grazia," concetto cosí pregno, legato a quello dell'ira sacrosanta in un rapporto di contrasto-armonia, che, non diversamente da questo, ha un'annotazione mistica in virtú della sua trama numinosa.

b) Il momento del *mirum* invece si schematizza attraverso l'assolutezza della divinità e di tutti i suoi predicati razionali. La corri-

spondenza fra questi due momenti, probabilmente non apparirà a prima vista qui altrettanto perspicua ed evidente che nei due casi precedenti. E pure anch'essa è altrettanto esatta. I predicati razionali di Dio si distinguono da quelli analoghi dello spirito creato, per il fatto che essi non sono come questi, predicati relativi, ma assoluti; e quindi essi non si distinguono per il contenuto ma per la *forma*. L'amore dell'uomo è relativo, graduato, e lo stesso vale per la sua conoscenza e la sua bontà. L'amore e la conoscenza di Dio invece, e tutto che di lui si può nozionalmente predicare implica, in un contenuto analogo, una *forma* del tutto diversa, quella dell'assolutezza. In virtú di tale *elemento formale* dei predicati, in rapporto al medesimo contenuto, quelle proprietà sono indicate come divine. Ma anche il *mysteriosum*, in quanto tale, è un elemento formale. Come sopra abbiamo veduto, esso è l'aspetto *formale* del "completamente altro." A questa trasparente corrispondenza di entrambi se ne accoppia un'altra. La nostra capacità di intendimento afferra soltanto il relativo (*apperceptio*). Sicché noi possiamo pensare quel che è, in contrasto con esso, assoluto, ma non possiamo esaurirlo. Esso soggiace alla nostra possibilità conoscitiva, ma travalica i confini della nostra capacità di percezione. Di modo che, se esso non è precisamente un autentico misterioso, come questo venne sopra definito, rappresenta ad ogni modo un genuino mezzo di schematizzazione del misterioso. L'assoluto è *inafferrabile*: il misterioso è *incomprensibile*. L'assoluto è ciò che trascende i quadri della facoltà comprensiva, non già in virtú della sua propria capacità, ma soltanto in virtú della *forma* della qualità. Il misterioso invece è ciò che oltrepassa sovranamente ogni afferrabilità e cosí per la forma, come per la qualità e la sostanza, è "il completamente altro." Ecco dunque che anche in rapporto al momento del misterioso nel numinoso la corrispondenza del suo schema è precisa e suscettibile di sviluppo.

Una religione si salva dal precipitare nel razionalismo mantenendo desti e vivi gli elementi irrazionali. D'altro canto saturandosi copiosamente di momenti razionali si preserva dal cadere o dal permanere nel fanatismo o nel misticismo, meritando solo in questa maniera di divenire religione di cultura e di universalità. Che entrambi i momenti esistano e siano stretti in una perfetta e sana e bella armonia, è inoltre un criterio per giudicare la superiorità di una religione: un criterio tipicamente *religioso*. Anche in base a tale criterio il cristianesimo appare come la piú alta fra tutte le religioni sorelle sulla terra. Sul fondamento profondo delle irrazio-

nalità si innalza il chiaro edificio delle sue perspicue, pure concezioni, dei suoi sentimenti, delle sue esperienze. L'irrazionale non è che la sua trama, il suo margine, il suo involucro, attraverso cui si preserva la sua mistica profondità, si conferiscono alla religione i toni caldi e l'ombra della mistica, senza che con ciò la religione si decomponga e degeneri nella mistica stessa. E cosí si delinea il cristianesimo, nella fusione sanissima dei suoi momenti, che riveste colle forme classiche e nobili, e che si rivelano tanto meglio alla consapevolezza, quanto piú noi procediamo onestamente e oggettivamente a collocarla al posto suo nello studio comparativo delle religioni, riconoscendo cosí che nel cristianesimo — in maniera peculiare, e a dirittura suprema, — è pervenuto a maturità[5] un momento della spiritualità umana che ha del resto anche altrove le sue analogie, vale a dire appunto il momento della "religione."

Capitolo ventesimo
La fenomenologia del sacro

Son due cose ben distinte, credere solamente in una realtà soprasensibile o averne l'esperienza; avere delle idee intorno al sacro o percepirlo e sentirlo come una realtà operante che si manifesta attivamente. Che anche la seconda alternativa sia possibile, che di essa diano testimonianza non solamente l'intima voce, la coscienza religiosa, lo spirito sottilmente parlante nel cuore, il sentimento, il presentimento e lo struggimento, ma che la si possa direttamente constatare in speciali circostanze e in peculiari eventi, manifestata in individui e in autorivelazioni, che cioè di fianco alla intima rivelazione di su lo spirito sussista una rivelazione esteriore del divino, è convinzione fondamentale di tutte le religioni, della religione stessa. Il linguaggio religioso chiama queste prove reali, queste manifestazioni del sacro in appariscenti autorivelazioni, "segni." Come segno, dall'epoca della crepuscolare religiosità primitiva in poi, è stato sempre designato ciò che era in grado di destare il sentimento del sacro nell'uomo, di eccitarlo e di farlo erompere, tutti quei momenti cioè e tutte quelle circostanze, di cui noi abbiamo già tenuto il discorso — il terribile, il sublime, il sovrapotente, il sorprendente, lo sconcertante e in grado altissimo l'incompreso, e il misterioso, che divenne *portentum* e *miraculum*. Ma, come abbiamo visto, tutte queste circostanze non furono segni nel significato genuino del vocabolo, ma solamente stimoli e occa-

sioni per l'erompere spontaneo del sentimento religioso. E il fattore veramente decisivo apparve riposto in un momento di semplice affinità esistente fra tutte queste circostanze e il sacro. Che fossero scambiate per effettive manifestazioni del sacro stesso, fu dovuto ad una confusione della categoria del sacro con qualcosa di rassomigliante esteriormente ad esso, ma non fu una genuina *anamnesis*, un vero riconoscimento del sacro stesso nella sua apparizione. Per cui, in stadi di piú elevato sviluppo o a norma di un puro giudizio religioso, furono ripudiate o in tutto o in parte, come inadeguate o senz'altro come indegne. — Si dà un processo esattamente parallelo in un'altra zona della capacità di giudizio, precisamente quella del gusto estetico. Anche nel gusto rudimentale si delinea già un sentimento o un presentimento del bello, il quale deve emanare da una oscura nozione *a priori*, già presente, della bellezza, poiché altrimenti il sentimento non potrebbe esserci affatto. Il gusto tuttora rozzo e primordiale applica l'oscura nozione del bello in una maniera indistinta e confusa, ma non ancora in base ad una genuina, retta anamnesi, per cui scambia per belle, cose che non lo sono. Il principio della errata applicazione è costituito anche qui da determinati momenti della cosa falsamente giudicata per bella, i quali tradiscono analogie remote o vicine col bello. Ma quando piú tardi il gusto sia educato, ripudia con forte avversione anche qui ciò che possiede semplici analogie col bello, ma bello assolutamente non è, e diviene capace di vedere e di giudicare giusto, vale a dire di riconoscere per bella quella esteriorità, nella quale chiaramente e effettivamente "appare" quel bello di cui ha un'intima idea e quindi un criterio.

La facoltà della divinazione.

Quella qualsiasi facoltà di conoscere e di riconoscere *genuinamente* il sacro nella sua fenomenologia noi vogliamo chiamarla divinazione. Esiste essa effettivamente e di qual natura è?
Per la teoria soprannaturalistica la questione è del tutto semplice. Per essa la divinazione sta nel fatto che ci si imbatte in un evento che non è naturale, vale a dire che non può essere spiegato a norma delle leggi "naturali." Dal momento che si è verificato, e senza una causa non sarebbe potuto accadere, e una causa naturale non ha, non rimane altro che dire che deve averne una soprannaturale di cui esso è il "segno." — Simile teoria della divinazione e del "segno" è una teoria vera e propria, foggiata di solide nozioni, in

"forma strettamente dimostrativa" intesa come tale. Ed è un processo grossamente razionalistico. E la *intelligenza*, le possibilità riflessive in concetti e in prove, sono qui accampate come pretese di una possibilità di divinazione. Il soprannaturale viene cosí *provato*, con altrettanta forza e con altrettanto vigore cogente come quando da premesse si ricavano logicamente delle conseguenze.

Contro simile concezione è del tutto superfluo portare in campo l'osservazione che noi non siamo in grado di giudicare e di sentenziare che un procedimento non sgorga da cause naturali, vale a dire che è contro le leggi naturali. Il sentimento religioso stesso si leva vivamente contro simile disseccamento e simile materializzazione di quella che è la zona piú delicata della religione: il discoprimento e il rinvenimento di Dio stesso. Poiché se in qualche modo e in qualche luogo deve essere assolutamente ripudiata la coercizione attraverso la prova e la fallace applicazione dei procedimenti logici o giuridici, se una volta mai la libertà di intuizione, e il conoscimento intimo, sgorgano da piú spontaneo orientamento delle piú intime profondità dell'anima, questo è là dove un individuo umano, con l'esperienze proprie o le estranee, attraverso la natura o la storia, entra nel dominio del sacro. Non la "scienza naturale," non la "metafisica," ma lo stesso sentimento religioso maturo respinge da sé simili ponderose rivestiture, le quali, sorte dal razionalismo, lo generano a loro volta e non solamente arrestano la vera divinazione, ma la rendono sospetta come uno stravagante emozionalismo, un misticismo e un romanticismo. La divinazione genuina non ha nulla a che fare con la legge naturale, nessun rapporto o mancanza di rapporti ha con essa. Non si preoccupa affatto di sapere in quale modo un fenomeno, sia esso un evento, una persona, una cosa, sia giunto all'esistenza, ma solo di sapere quale è il suo significato; vale a dire in quale significato sia un "segno" del sacro. La capacità della divinazione si cela nel linguaggio edificativo e dogmatico con il fine qualificativo del *testimonium spiritus sancti internum* (che qui viene circoscritto dal riconoscimento della Scrittura come sacro). Simile appellativo è l'unico giusto, non solamente in un senso figurativo, quando la capacità stessa della divinazione viene riguardata e giudicata mediante la divinazione, vale a dire in base alle idee religiose della stessa verità eterna. Ma noi parliamo qui piú tosto in termini di indagine spirituale di una "capacità" e dobbiamo studiarla psicologicamente.

Come tale essa è stata dal punto di vista teologico scoperta e spiegata, contro il soprannaturalismo e contro il razionalismo, dallo

Schleiermacher nei suoi *Discorsi sulla religione* del 1799, da Giacomo Federico Fries nella sua dottrina sul "presentimento," e dal collega dello Schleiermacher e allievo del Fries, il De Wette con special riguardo alla divinazione del divino nella storia, come "presentimento del governo divino del mondo." Nella mia edizione delle *Reden* dello Schleiermacher *Über die Religion*; *Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*,[1] io ho nella conclusione a pagina XVII sgg. ampiamente discusso la scoperta dello Schleiermacher e nel mio libro *Kantisch-Fries'sche Religionsfilosofie und ihre Anwendung auf die Theologie*,[2] ho dato un piú esatto ragguaglio della teoria del "presentimento," quale si trova nel Fries e nel De Wette. A queste due opere rimando per una piú ampia enucleazione dell'argomento, e mi limiterò qui a segnalarne i tratti salienti riassumendo i momenti seguenti. Ciò che Schleiermacher ha anzi tutto innanzi ai suoi occhi è la facoltà della *contemplazione* estasiata al cospetto dell'immensa totalità della vita nella natura e nella storia. Ma dovunque uno spirito si apre in atteggiamento di profonda sottomissione alle impressioni dell'universo, esso diviene capace — cosí egli dice — di esperimentare *concezioni* e *sentimenti* di qualcosa che rassomiglia ad un caratteristico, "libero" sovrappiú della realtà empirica, un sovrappiú il quale non è compreso nella zona della *conoscenza teorica* del mondo e del sistema cosmico, quali sono raffigurati nella scienza, ma è perfettamente afferrabile e vitalmente percepito dalla intuizione, e si rifrange in singole intuizioni, che lo Schleiermacher chiama parimenti *concezioni*. A loro volta queste assumono una sagoma in enunciati e in proposizioni definiti e formulabili, i quali non sono senza analogia con i dettati teoretici, ma se ne distinguono in pari tempo nettamente per il loro carattere libero e semplicemente sentito. Si tratta di null'altro che di accenni esitanti, di indicazioni analogiche, che non possono essere scambiati per "enunciazioni dottrinali" nello stretto significato del termine, non possono essere adoperati come elementi di un sistema o premesse di conclusioni teoriche. Sono di natura analogica, non di natura adeguata: ma, pur cosí circoscritte, sono tuttavia vere, e dovrebbero, nonostante la fiera ostilità dello Schleiermacher all'uso di questo vocabolo, essere indicate con la qualifica di "conoscenze," sebbene conoscenze di natura intuitivo-sentimentale, non piú riflessa. Il loro contenuto però è una realtà eterna che pervade il temporale e lo supera, un fondamento e un significato delle cose che accompagna costantemente l'empirico: si tratta di *barlumi* fuggevoli di una realtà, gravida di mistero e di intuizione. Colpisce il

fatto che lo stesso Schleiermacher talora, invece dei suoi concetti fondamentali di concezione e di sentimento, si avvale anche del vocabolo "divinare" ed espressamente unisce insieme la divinazione profetica e la conoscenza del miracolo in un valore religioso, nel valore cioè del "segno."

Egli cerca, discutendo del sentimento, di esplorarne l'oggetto, mediante esempi e giunge cosí prevalentemente alle impressioni di un piú elevato *telos*, di una suprema, misteriosa, finalità cosmica, della quale possediamo un presago sentore. A questo modo egli si trova all'unisono con le osservazioni del Fries, il quale definisce la capacità del presentimento appunto come una possibilità di divinare "l'oggettiva teologia del mondo." E il De Wette percorre il medesimo cammino anche piú decisamente. Ma nello Schleiermacher questo momento razionale è ancora chiaramente racchiuso in un nucleo di mistero eterno, di quell'*irrazionale* del fondamento del mondo. Come appare nella maniera costantemente esitante, approssimata, in cui cerca di spiegare a se stesso la propria esperienza. Particolarmente vigoroso tale elemento si manifesta quando anche Schleiermacher, al cospetto della natura, simili impressioni rivive, meno attraverso universale uniformità a leggi del mondo, che è rappresentazione razionale e comprensibile, disciplinata dalle idee del fine, quanto mediante quel che ci appare come una loro enigmatica "deroga" e tradisce pertanto un significato e un valore della cosa, che sfuggono alla nostra comprensione.[3]

La capacità di giudizio, che appunto lo Schleiermacher qui presuppone, appartiene evidentemente a quel "giudizio" che Kant analizza nella sua terza critica. Egli la contrappone come giudizio estetico al giudizio logico. Però non se ne deve dedurre che i giudizi filtrati attraverso ad essa debbano essere necessari per contenuto, oppure soltanto giudizi del "gusto." Egli vuole con simile predicato di "estetica" distinguere innanzi tutto in linea generale dalla facoltà intellettiva, come pensiero nozionale e discorsivo, che trae le conseguenze e le conclusioni, la facoltà di emettere apprezzamenti basati comunque sul sentimento e vuole proprio designarne la peculiare e specifica proprietà, la quale è nel fatto che, a differenza della attività logica, non si attua a norma di principi concettualmente chiari, ma di principi "oscuri," che sono semplicemente "sentiti," non possono essere collocati come premesse. Kant adopera talora un'altra espressione per designare tali oscuri principî del giudizio attinto dal sentimento, quella di "concetti inesplicati," e vuol esprimere con ciò quello stesso che il poeta enuncia con le parole:

Tu desti la forza del *sentire oscuro*,
che in cuore dorme pieno di mistero.

oppure:

Quel che è incompreso,
quel che non è inteso,
nello scrigno del petto
palpita, nella notte.

D'altro canto però simili giudizi ricavati dalla pura contemplazione e dal sentimento, non meno che i giudizi della critica "logica" pretendono di possedere una validità generale.

La stessa cosa si verifica — contrariamente alla opinione corrente — anche per i nostri "giudizi di gusto." Il lato apparentemente soggettivo, e puramente individuale del giudizio di gusto, espresso nell'adagio: *de gustibus non disputandum*, importa solamente che i differenti stadi di cultura e di maturità del gusto posti vicendevolmente a confronto tradiscono fra loro tali contrasti da non poter essere ridotti ad unità. Ma una certa unanimità, anche nei giudizi di gusto, può raggiungersi nella misura in cui il gusto si esercita e matura. Ché si dà anche qui la possibilità della discussione, dell'ammaestramento, dell'apprezzamento sempre piú corretto, della persuasione, della convinzione. Una identica possibilità vale per tutti i giudizi basati su pure impressioni sentimentali. Anche qui si può "esporre," si può indurre l'altro a sentire quel che sentiamo noi stessi e la maniera come lo sentiamo. Tutto ciò corrisponde su questo terreno al ragionamento e alla persuasione sul terreno del convincimento logico.

La grande scoperta dello Schleiermacher soffre di due difetti. Da un canto per il fatto che egli irriflessivamente e ingenuamente presuppone come universale questa capacità di divinazione. Ora non lo è nemmeno nel significato che essa si possa pregiudizialmente ritenere esistente in ogni uomo dotato di convinzione religiosa. Senza dubbio è nel vero lo Schleiermacher nell'annoverarla fra le capacità dello spirito razionale in generale, nel farne, anzi, il suo elemento piú profondo e tipicamente specifico. E in questo senso, poiché noi definiamo l'uomo in base al "suo spirito razionale" è da riconoscersi in essa un momento "universalmente umano." Ma quel che è universalmente umano, non è per questo attualmente universale in quanto posseduto da ogni uomo, ma molto spesso appare come personale talento e viatico di speciali individui, particolarmente dotati. (Schleiermacher stesso offre una felice indicazione della vera situazione nel suo primo discorso,[4] quando parla della natura e della funzione del "mediatore.") Solamente le nature divinatorie posseggono simile capacità di divinazione *in actu*, e non già

ogni uomo, come vuole il razionalismo, o la massa indifferenziata di soggetti affini fusi nell'attività reciproca, come si dà a credere l'odierna psicologia collettiva, sono le vere depositarie trasmettitrici della impressione del trascendente, ma sempre i privilegiati e gli "eletti."

Si può revocare in dubbio se lo Schleiermacher nonostante la sua scoperta della divinazione, sia stato effettivamente natura divinatoria, sebbene lo pretenda di sé nel suo primo discorso. Un'altra figura del suo tempo gli fu ad ogni modo, in questo dono, superiore: Goethe. Nella vita di Goethe spiega la divinazione vivamente praticata una parte significativa, e la sua tipica espressione la si ha nel suo modo di intendere il *demonico*, espresso cosí incisivamente in *Dichtung und Wahrheit*, l. 20[5] e nelle sue conversazioni con Eckermann. Vediamo brevemente.

Il carattere peculiare del suo concetto, del demonico è che questo oltrepassa ogni "nozione," oltrepassa "l'intelletto e la ragione," onde è propriamente, non già inesprimibile, ma "inapprensibile":

Il demonio è ciò che non può esser spiegato con l'intelletto e la ragione. Esso sceglie per sé volentieri i tempi imbevuti di oscurità. In una città prosaica senza penombre, come Berlino esso non riuscirebbe a trovare l'opportunità per manifestarsi. Nella poesia è sempre qualcosa di demonico e specialmente nell'incosciente, a dar ragione del quale è insufficiente ogni sforzo concettuale, e che quindi svolge la sua azione al di là di ogni *nozione*. Parimenti opera in altissimo grado nella musica, la quale sta cosí in alto, che nessun *intelletto* può raggiungerla, ed emana da lei un fascino che tutto signoreggia e di cui pur nessuno riesce a darsi *conto*. Il culto religioso non ne può per questo fare a meno. È uno dei mezzi piú potenti per operare *meravigliosamente* sugli uomini.
"Non appare anche" domanda Eckermann "il demonico negli eventi?" "In maniera eminente," risponde Goethe, e certamente in tutto ciò che non può esser spiegato mercé l'intelletto e la ragione. In generale si rivela nelle foggie piú varie in tutta la natura, visibile come invisibile. Molte creature sono di natura tutt'affatto demonica, in molte, parti di essa, sono in azione.

Si può constatare come qui i momenti da noi segnalati del numinoso ritornino nitidamente: il completamente irrazionale, l'inafferrabile del tutto dal concetto, il misterioso, e il *fascinans*, il *tremendum*, l'*energicum*. E la sua risonanza nelle "creature" ricorda Giobbe. Ma d'altro canto, l'intuizione di Goethe non raggiunge da presso quella del *mysterium* in Giobbe, poiché, ignorando l'ammonimento del libro di Giobbe, e applicando al *mysterium* i criteri della comprensione razionale, dell'intelletto e della ragione, le no-

zioni della finalità umana, l'irrazionale finisce con l'assumere per lui la contraddizione del senso e del non senso, di ciò che promuove ed aiuta, e di ciò che dissipa. Talora egli lo avvicina alla sapienza, come quando dice:

Vi fu qualcosa di demonico nella mia conoscenza con Schiller. Noi avremmo potuto incontrarci prima, avremmo potuto incontrarci dopo. Ma che noi ci fossimo incontrati proprio nel momento in cui avevo il viaggio in Italia alle mie spalle e Schiller cominciava ad averne abbastanza del lavoro della sua speculazione filosofica, fu cosa piena di significato e di successo per entrambi.

E si avvicina al divino:

Mi è capitato spesso qualcosa di simile nella mia esistenza. In simili casi si giunge a credere in un'azione superiore, a qualcosa di demonico, a cui si presta adorazione, senza pretendere di saperne di piú (E. II, 132).

Sempre e in ogni caso si tratta di una "energia," di una "sovrappotenza" che imprime la sua orma in individualità di veementi e prepotenti qualità:

"Napoleone" io dissi "sembra essere stato di una natura demonica."
"Lo fu certamente al massimo grado," rispose Goethe "sí che non ci sia altri il quale gli possa essere paragonato. Anche il defunto granduca fu una natura demonica, ricolma di energia sconfinata e di irrequietezza."
"Non ha anche Mefistofele connotati demonici?"
"No: esso è un essere troppo negativo. Ma il demonico si manifesta sempre in una capacità di azione assolutamente positiva."

Goethe tratteggia anche meglio l'impressione suscitata da tali personalità numinose in *Dichtung und Wahrheit* (p. 126) e in un passo specialmente traspare il nostro *tremendum*, come elemento insieme di terrore e di sovrappotenza:

Ma questo demonico appare nella sua forma piú *terrificante*, quando erompe prepotentemente in un qualsiasi *uomo*, il quale non deve appartenere per necessità alla categoria degli uomini notevoli per qualità spirituali o talenti naturali, o raccomandabili, raramente, per bontà di cuore.[6] Ma una forza incredibile emana da costoro ed essi esercitano un potere incredibile sopra tutte le creature, anzi perfino sopra gli elementi. E chi può dire fin dove simile effetto si estenda?

Alle nostre argomentazioni sullo sbocco dell'irrazionale nel paradossale e nell'antinomico si ricollega la catena di antitesi in cui Goethe cerca di farci sentire l'irrazionale nelle manifestazioni del demonico in *Dichtung und Wahrheit* p. 124:

... qualcosa che si manifesta semplicemente attraverso *contraddizioni* e quindi refrattaria ad ogni concetto, non esprimibile in alcuna parola. Non era divina, poiché appariva irragionevole; non umana, perché priva di intendimenti; non diabolica, perché benefica; non angelica, poiché tradiva spesso una gioia maliziosa. Rassomigliava al caso, poiché non portava a conseguenze; aveva qualcosa della Provvidenza, poiché tradiva una connessione. Tutto che mette confini appariva penetrabile ad essa. Sembrava disporre a volontà degli elementi indispensabili del nostro essere, restringendo il tempo, ampliando lo spazio. Solo nell'impossibile sembrava trovarsi a suo agio, e il possibile respingeva da sé con dispregio.
Sebbene questa realtà demonica possa manifestarsi in tutto che è corporeo ed incorporeo, perfino trovando la piú notevole espressione negli animali,[7] è però eccellentemente legata insieme con gli uomini e foggia una potenza, se non direttamente contraria all'ordine morale del mondo, tuttavia incrociantesi con esso, sí da potersi paragonare l'una all'ordito l'altra alla trama.

Non sarebbe possibile esprimere piú felicemente di cosí quel che una divinazione del numinoso ha fatto con la sua impressione portentosamente forte sullo spirito, ed evidentemente non una sola volta, ma ripetute volte, fin quasi a divenire una consuetudine. Ma è una divinazione, cotesta, che non coglie il numinoso, come lo coglie il profeta; che non innalza all'altezza dell'esperienza di Giobbe, in cui l'irrazionale e il misterioso sono vissuti e celebrati insieme come il valore piú profondo e l'autonomia piú sacra; è, piuttosto l'espressione di uno spirito, il quale, nonostante le sue profondità, non era abbastanza profondo, e a cui quindi il contrappunto dell'irrazionale, che entra nell'immensa melodia della vita, poteva risuonare soltanto in una consonanza indistinta, ma non in quella *genuina armonia*, che può essere indefinibile, ma non è per questo meno reale. È senza dubbio una divinazione autentica, ma è la divinazione del "pagano" Goethe, quale egli spesso usava considerarsi e chiamarsi. Di fatti si applica solamente agli stadi preliminari del demonico, non a quelli propri del divino e del sacro. E la natura del demonico, il quale, come tale, può comparire nella spiritualità di un'anima riccamente colta, però solo con reazioni confuse e abbaglianti, anzi che illuminanti e corroboranti, è qui in maniera riconoscibilissima descritta. Goethe non ha saputo metterla in equilibrio con la sua nozione piú elevata del divino, e quando Eckermann porta il discorso sull'argomento, egli risponde evasivamente:

"Nell'idea del divino" dissi io intenzionalmente "non sembra entrare la forza operante che noi chiamiamo il demonico."
"Figlio mio," disse Goethe "che cosa ne sappiamo noi dell'idea del divino, e

che cosa pretendono mai le nostre povere nozioni di poter dire dell'Essere supremo? Posso, come un turco, chiamarlo con cento nomi, finirò sempre presto e non avrò detto nulla in paragone della sconfinata vastità dei suoi attributi."

Ma, se prescindiamo da questo suo livello piú basso noi possiamo riconoscere sempre nella divinazione di Goethe quel che Schleiermacher aveva dinanzi agli occhi: "concezioni e sentimenti" se non di qualche cosa di divino, di un numinoso però che è nella natura e nella storia, e portato alla piú alta efficienza da una natura divinatoria. Ma la divinazione si attua in realtà, come noi sopra abbiamo detto, vale a dire a norma di un principio radicalmente inesplicabile. Poiché Goethe può enunciare gli esempi che vuole: egli non può assolutamente definire che cosa propriamente il demonico sia, e in che modo egli lo senta, e come egli riesca a riconoscerlo identico attraverso le molteplici e contraddittorie manifestazioni. È piú tosto evidente che egli è manodotto da un "puro sentimento," vale a dire da un *oscuro* principio *a priori.*

Capitolo ventesimoprimo
La divinazione nel cristianesimo primitivo

Abbiamo segnalato e discusso sopra uno dei difetti della dottrina dello Schleiermacher intorno alla divinazione. Il secondo è questo: lo Schleiermacher sa trattare in maniera calda e lucida della divinazione al cospetto del mondo e della storia, non riesce però a darle, al di fuori di rapidi cenni, con netta precisione, quell'oggetto che è il piú acconcio al suo svilppo: vale a dire la stessa storia della religione, e specialmente quella della religione biblica, e del suo piú alto termine e contenuto, il Cristo. È vero che l'ultimo discorso dello Schleiermacher parla di cristianesimo e di Cristo con calore eloquente. Ma Cristo è qui unicamente un soggetto di divinazione, non già il suo oggetto specifico. E cosí rimane nella sua opera piú tarda, la *Glaubenslehre.* Anche qui tutta la significazione del Cristo sembra concretarsi nel fatto che egli "ci introduce nella potenza e nella beatitudine della sua coscienza di Dio": un pensiero cotesto di alto valore, ma che non attinge quel valore centrale, che la comunità del Cristo ha giustamente a lui attribuito, concependolo cioè come il "Santo nella completa manifestazione di sé," vale a dire, Colui, nel cui es-

sere nel cui tenore di esistenza noi spontaneamente "scorgiamo e sentiamo" la rivelantesi presenza della Divinità. Poiché per il cristiano è sempre una questione capitale il sapere se una divinazione, una immediata e diretta apprensione del Santo nella sua manifestazione, se una sua "intuizione" e un suo "sentimento," possono trovarsi nella persona e nella somma della vita del Cristo, vale a dire, se il sacro può in Lui essere indipendentemente sperimentato, e se Egli ne è una effettiva rivelazione.

Noi non possiamo evidentemente a questo riguardo ricavare alcun vantaggio dalle penose e fondamentalmente impossibili indagini sulla "coscienza che Gesú ha avuto di sé," per quanto cosí spesso affrontate. Esse sono impossibili perché il materiale documentario dei racconti evangelici non è né sufficiente, né soprattutto appropriato. Come contenuto del suo messaggio e della sua predicazione Gesú offre il "Regno," la sua beatitudine, la sua giustizia non già per se stesso. E l'Evangelo nella sua prima e semplice significazione, è il lieto annuncio del Regno di Dio. Quel che nei discorsi di Gesú rappresenta la sua espressione personale è frammentario ed occasionale. Ma anche se non fosse cosí, anche se noi potessimo trovare in lui una precisa teoria su se stesso, che cosa se ne ricaverebbe? Non di rado gli entusiasti religiosi han fatto ricorso alle fogge piú esaltate di autotestimonianza, senza dubbio pure spesso nella piú perfetta buona fede. E proprio simili enunciazioni di auto-testimonianza dei profeti di tutti i tempi sono nella loro forma tributarie del loro ambiente temporale e locale, dell'armamentario mitologico e dogmatico circostante. La loro utilizzazione e l'applicazione a se stessi operata dai profeti, dagli ispirati, dai maestri, prova unicamente la rispettiva consapevolezza del proprio valore, della propria missione, della propria superiorità, della propria pretesa all'ubbidienza e alla fede. Cose tutte coteste che devono essere presupposte come indiscutibili, quando un uomo è mosso da un'intima vocazione. Neppure da una serie completa di tali enunciazioni potrebbe propriamente seguire ciò di cui noi stiamo qui parlando: esse possono certamente ingenerare una fede nell'autorità, ma non la specifica esperienza in virtú della quale si giunge allo spontaneo riconoscimento di una manifestazione del sacro, come appunto esprime la confessione. "ora *noi stessi* abbiamo conosciuto che tu sei il Cristo."

Nessun dubbio che la prima comunità ebbe di Cristo simile riconoscimento e che l'attribuí ad una propria presumibile spontanea divinazione. Senza di che la costituzione stessa della prima comunità

sarebbe inspiegabile. Da un semplice annuncio, da una pura autoproclamazione autoritaria, non possono rampollare quelle solide certezze, quei vigorosi impulsi, quel potere e quella forza di conservazione, che furono necessari perché la comunità cristiana venisse all'esistenza e che appaiono come i suoi caratteri inconfondibili.

Si può commettere abbaglio su ciò, se si cerca unilateralmente di approssimarsi al processo di sviluppo della comunità cristiana soltanto con i metodi e le ricostruzioni puramente filologici e mediante gli infiacchiti sentimenti e le infrollite capacità psichiche della nostra artificiosa cultura e della nostra complicata costituzione spirituale. Quanto sarebbe meglio se a questi mezzi e metodi di indagine si accoppiasse una piú concreta raffigurazione del modo come si costituiscono le originali e genuine conventicole religiose e comunità, ricavata da esempi viventi, che anche oggi possono rinvenirsi! Per questo dovrebbero ricercarsi i luoghi e i momenti in cui anche oggi la religione si rivela come orientamento e come energia vivente, con tutti i suoi primissimi impulsi istintivi. In qualche remoto angolo del mondo islamico, o del mondo indiano è ancora possibile compiere indagini di questo genere. E nelle piazze o lungo le vie di Mogador e di Marrakesch è ancor oggi consentito imbattersi a scene, arieggianti quelle ricordate dai Vangeli Sinottici. "Santi" — e spesso stranissimi — ne compaiono qua e là, intorno a cui si formano gruppi di discepoli, a cui il popolo accorre per udirne la parola, contemplarne i miracoli, seguirne la vita e le gesta. Piú o meno saldi, circoli di ascoltatori si formano, si formano e si raccolgono *logia*, racconti e leggende.[1] Si costituiscono confraternite, o, se già esistenti, assurgono a maggiori proporzioni, ma il centro è sempre l'uomo stesso, un "santo" durante la sua esistenza. E la qualità e la forza della sua natura e della sua impressione personale sono ognora il fulcro del movimento. Gli esperti assicurano che il novantotto per cento di questi santi è costituito da impostori. Orbene: se anche ciò è vero, rimane un due per cento che non lo è: percentuale cotesta abbastanza alta, su terreno che provoca e facilita cosí straordinariamente l'impostura. E questo residuo percentuale rimane sempre eccezionalmente istruttivo per il processo che stiamo studiando. Poiché già per la esperienza della comunità il santo e il profeta è qualcosa piú che uno *psilòs ànthropos*. Egli è un essere meraviglioso, carico di mistero, il quale in qualche modo appartiene ad una categoria piú alta di realtà, alla sfera stessa del *numen*. Non indica sé come tale,

ma viene come tale sperimentato. E unicamente da esperienze di tal genere, che possono essere grossolane e spesso illusorie, ma debbono essere sempre forti e profonde, scaturiscono le comunità religiose.

Smisuratamente povere sono simili analogie ed enormemente inadeguate in rapporto a ciò che si verificò una volta in Palestina. Ma se anche esse sono possibili, solo mercé la circostanza che in alcune personalità, di fatto o presumibilmente, il sacro si concreta ed è vissuto, quanto infinitamente piú deve esser stato allora il caso! E che lo sia stato, lo dimostra lo spirito e la convinzione delle prime comunità, complessivamente prese, per quanto almeno ci è consentito discernerne la voce nei loro modesti ricordi. E alcuni sottili particolari del ritratto sinottico del Cristo lo confermano espressamente. Ad esempio i racconti piú segnalati della pesca di Pietro o del centurione di Cafarnao, accennano la spontanea reazione sentimentale alla constatazione del Santo vivente. Specialmente significativo è in proposito il passo di Marco:

ed era in atto di precederli Gesú ed essi trasalivano di stupore. E quei che venivano dietro, eran sopraffatti dallo sgomento (X, 32).

Il passo dà, con altrettanta semplicità che forza, l'impressione del numinoso, che s'irraggiava prepotentemente dalla figura del Cristo. Nessuna arte di introspezione psichica avrebbe potuto farlo meglio di queste parole, meravigliosamente pregnanti. Quanto fu piú tardi detto (Giov. xx, 28) può apparirci forse come un'espressione di un'epoca piú tarda, andata molto piú in là e già sensibilmente lontana dalla semplicità della primordiale esperienza. E Mc. x, 32 ci può riuscire piú grato, proprio perché qui il sentimento ripudia ancora qualsiasi formulazione. Ma la radice di tutta la evoluzione posteriore, qui è da ricercarsi. Tali accenni capitano nelle narrazioni sinottiche sporadicamente, senza che il narratore vi porti alcun interesse. La sua attenzione è tutta protesa verso il miracoloso. Tanto piú interessanti quindi riescono per noi. E quanto piú numerose dobbiamo pensare che siano state le esperienze similari, la cui traccia è scomparsa, perché nessun tratto miracoloso le accompagnava, mentre la cosa di per sé appariva al narratore come naturale e familiare. A questa medesima categoria di fatti appartiene inoltre la fede nella supremazia di Gesú sulle forze demoniache, e l'impulso che ne nacque alla costituzione della leggenda. E il particolare che gli stessi suoi congiunti l'abbiano preso per

un "indemoniato," è un involontario riconoscimento anche questo di una impressione "numinosa." E sopra tutto la convinzione spontaneamente erompente come un'impressione, non destata dalla dottrina, bensí dall'esperienza, che Gesú sia il "Messia," l'essere numinoso in grado assoluto per questo gruppo. Il carattere di "esperienza" e di impressione che questa fede possiede, traspare luminosamente dalla prima confessione messianica di Pietro e dalla risposta di Gesú:

Non te lo ha rivelato la carne o il sangue, ma il mio Padre nel cielo!

Gesú stesso sembra trasalire alla confessione: prova cotesta che essa non usciva da un insegnamento autoritario, bensí da un rinvenimento personale, da una autentica *scoperta*, germinate su dalla impressione e dalla testimonianza maturate in quella profondità inaccessibile della coscienza, dove, non la carne, non il sangue, neppure la "parola" lasciano cadere il loro insegnamento, ma unicamente e senza intermediari "il Padre che è nel cielo."
Poiché questo è l'elemento indispensabile. Qualora manchi, ogni "impressione" è sterile: o meglio, nessuna impressione è possibile. Per questo, tutte le teorie costruite sulla "impressione suscitata dal Cristo" sono irrimediabilmente inadeguate, se non tengon conto di questo secondo elemento, il quale del resto non è altro che la predisposizione spirituale necessaria alla esperienza del sacro, vale a dire la presenza nello spirito della potenziale categoria del sacro stesso, come un'oscura conoscenza *a priori*. L'impressione infatti postula l'impressionabile. Ed impressionabile non è lo spirito se esso è una pura *tabula rasa*. Poiché è con il vocabolo "impressione" che, secondo la concezione dei sensualisti, la percezione depone sullo spirito, come traccia ed orma di sé. Ricevere un'impressione di chicchessia significa qui piú tosto conoscere in lui uno speciale *significato*, esserne conquisi, ad esso piegarsi. Ma ciò è solamente possibile in virtú di un momento conoscitivo, interpretativo, valutativo, che sgorga dall'intimo recesso della propria anima, in virtú dello "spirito intimo." Secondo lo Schleiermacher il "presentimento" sgorga su per incontrarsi con la "rivelazione" cui corrisponde. La musica può essere compresa soltanto dal temperamento musicale, e su lui soltanto imprime la sua "orma." E a ciascuna specifica classe di reali impressioni corrisponde una singola e particolare foggia di "congenialità," che ha affinità con l'impressionante stesso. Soltanto chi è *verbo conformis* — disse una volta Lutero

— comprende la parola. Ovvero: nemo audit verbum, nisi spiritu intus docente. O come dice Agostino (*Conf.* x, 6):

Ma coloro soltanto afferrano il suo linguaggio, che lo avvicinano con la verità giudicante, che in loro stessi parla.[2]

Capitolo ventesimosecondo
La divinazione nel cristianesimo moderno

Ben piú impressionante della questione se la primitiva comunità visse il sacro, e poté vivere il sacro nel Cristo e per il Cristo, è per noi l'altra se anche a noi ciò sia ancora possibile, vale a dire se per noi la comunità e attraverso ad essa l'immagine tradizionale della sua esistenza e del suo comportamento ha tuttora valore e forza di rivelazione, o se invece noi dobbiamo qui contentarci dell'eredità trasmessaci dalle prime comunità e credere unicamente sulla base della autorità e dell'altrui testimonianza. La questione sarebbe irrimediabilmente senza uscita, se anche in noi non sussistesse quel divinante potere conoscitivo interno, quella eloquente testimonianza dello spirito, possibile solamente nel presupposto di un'attitudine categoriale dell'anima, a segnalare e riconoscere il sacro. Se, mancando questa, sarebbe stato impossibile già allora qualsiasi comprensione e qualsiasi impressione del Cristo immediatamente presente, come potrebbe aver luogo una tale comprensione per la pura mediazione di una traduzione? Ben diverso è il caso invece se noi possiamo fare appello a quella predisposizione. In tal caso non ci nuoce affatto il carattere frammentario, spesso malsicuro, la mescolanza del leggendario, e la colorazione ellenistica delle nostre fonti. Poiché lo spirito percepisce quel che appartiene allo spirito.

In suffragio della efficacia cooperatrice, interpretativa, stimolatrice, suscitatrice di un principio operante dall'interno, che noi, a norma delle idee religiose, dobbiamo valutare come lo "spirito che dà testimonianza con noi," mi furon date informazioni precise da un missionario dotato di sottilissima perspicacia, in un remoto campo di missioni. Egli ebbe a dirmi che era stato un rinnovato argomento di sorpresa osservare come un annuncio della Parola tanto inadeguato, suscettibile appena di comunicazione sommaria attraverso una lingua straniera ed ardua, costretta ad operare attraverso nozioni inconsuete ed estranee, potesse pure colpire cosí a fondo e

venire assimilato cosí intimamente. Anche qui appariva che il miglior risultato era dato dalla appercezione, scaturiente dal cuore dell'ascoltatore. Ecco indubbiamente l'unica chiave per comprendere il problema di Paolo. Solamente a frammenti, di scorcio, sotto forma di caricatura, debbono essere a lui, persecutore della comunità, pervenuti ragguagli sulla natura e sul significato del Cristo e del suo Vangelo. Ma lo spirito nell'intimo lo trascinò al riconoscimento a cui soccombette dinanzi a Damasco. E questo spirito gli comunicò quella comprensione cosí sconfinatamente profonda della comparsa di Cristo, da far dichiarare ad un critico come Wellhausen che in realtà nessuno ha mai *inteso* Cristo cosí a fondo come Paolo.

Se un'esperienza del sacro per mezzo di Cristo e in Cristo è ancora possibile e deve essere il sostegno della nostra fede, vuol dire che va collocata in anticipo come evidente una presupposizione. Questa: che la specifica, prima e immediata azione stessa del Cristo, ci si può offrire ancora immediatamente comprensibile e sperimentabile nel suo valore, onde ne rifluisca diretta su noi l'impressione della di lui "sacralità." Ma qui ci si profila dinanzi una difficoltà, non rimuovendo la quale, tutto il problema ne rimane paralizzato. La questione cioè se veramente quel che noi oggi crediamo di scoprire nel Cristo e nel cristianesimo sia in sostanza la stessa cosa che il Cristo specificamente volle significare ed operare e che la sua prima comunità sentí operando in Lui. La questione può esprimersi anche cosí: se il cristianesimo possegga effettivamente un proprio "principio" il quale, per quanto suscettibile di sviluppo nella storia, rimanga in essenza perpetuamente identico a se stesso, sicché il cristianesimo odierno possa essere ragguagliato alla fede dei primi discepoli, costituendo con essa una unica essenziale realtà.

È il cristianesimo senz'altro e in un significato stretto "gesuismo"? Vale a dire: la religione che noi conosciamo oggi come cristianesimo, col suo specifico contenuto sentimentale e dogmatico, come esso si presenta quale grandezza storica, come si leva a contrasto con le altre religioni, come oggi innalza, eccita, accusa o beatifica, attrae o respinge gli spiriti e le coscienze degli uomini, è ancora nella sua intima essenza e nel suo intimo significato la "cosí semplice" religione e religiosità senza pretese che Gesú stesso aveva, che egli stesso suscitò e fondò nell'ambito di quel piccolo commosso manipolo, che visse con lui in un angolo nascosto del mondo, la Galilea? — È universalmente inteso che da allora ha cam-

biato molto sensibilmente colore e forma, che è stato esposto a profonde modificazioni e metamorfosi. Ma esiste, sí o no, al di là del flusso delle sue espressioni storiche, un'essenza permanente, un "principio" costante, che, pur suscettibile di sviluppo, rimane invariabile in se stesso? Si tratta propriamente di uno sviluppo, o non piú tosto di una trasformazione completa, di un'alterazione sostanziale, di una penetrazione di elementi difformi, dall'uno deplorate come una perversione, dall'altro ammirate come una opportuna sostituzione, da un terzo ricordate semplicemente come un puro fatto storico?

Il cristianesimo, come ci si presenta oggi in qualità di grande, attualmente fattiva religione mondiale, è senza dubbio, nel suo annuncio e nella sua promessa, nel primo e specifico suo significato, una "religione di redenzione." La salvezza, la sovrabbondante salvezza, la liberazione dal mondo e il trionfo sopra il mondo, l'affrancamento dall'essere vincolati al cosmo, in generale dall'essere creaturale, la soppressione dell'estraneità e dell'inimicizia con Dio, il riscatto dalla schiavitú del peccato e dalla reità della colpa, la riconciliazione e il perdono e con ciò la grazia e la dottrina della grazia, lo spirito e la partecipazione allo spirito, la rinascita e la nuova creatura, sono oggi le sue nozioni caratteristiche. Gli sono comuni nonostante il suo multiforme frazionamento in chiese, confessioni e sette. Per essi il cristianesimo ha il suo netto e definito carattere di "religione soterica" per eccellenza, ponendosi da questo punto di vista a fianco delle grandi religioni dell'Oriente con il loro pronunciatissimo conflitto fra salvezza e perdizione, e, in rapporto alla necessità della redenzione e alla garanzia della salvezza, accampando una pretesa non inferiore alla loro, ma costituendosi poi al di sopra di esse, cosí nell'importanza che attribuisce a simili concezioni, come nella loro qualitativa intensità. In questi momenti colloca oggi il cristianesimo, a non dubitarne, il suo "principio" e la sua essenza. Si tratta ora di sapere se questo gagliardo contenuto mentale ed emozionale era effettivamente già il "principio" di quella semplice religione di Gesú, la cui costituzione sembra dover essere stata il primo e il piú immediato gesto del Cristo.

Noi risolviamo affermativamente tale quesito riportandoci ad una parabola che, sebbene alludente al Regno di Dio, pure si attaglia egualmente bene al principio stesso del cristianesimo: la parabola del grano di senapa e dell'albero che ne esce. Simile parabola implica un cambiamento, poiché l'albero è ben altra cosa da un ger-

me, ma un cambiamento che non è trasformazione, bensí passaggio dalla potenza all'atto, e quindi genuina evoluzione, non "trasmutazione" o "epigenesi." E in questo diciamo che la religione di Gesú non si è cambiata gradualmente in una religione di salvezza: ma lo è stata, nel suo piano, fino dal primo inizio del suo apparire, nell'estremo valore del termine. Sebbene i piú tardi termini tecnici le mancassero allora quasi completamente, lo è stata in tutta chiarezza. Cercando di individuare nella maggiore sobrietà storica e concisione possibile la peculiare caratteristica del messaggio di Gesú, si colgono due momenti centrali:

1) Innanzi tutto, dal principio alla fine, la proclamazione del Regno di Dio, non come momento accessorio, bensí come fondamento dell'Evangelo;

2) la caratteristica reazione del Vangelo di Gesú contro il fariseismo e, legato ad essa, l'ideale della sua pietà come atteggiamento filiale, quando la colpa è stata perdonata. Ma con entrambi è compreso, inizialmente, tutto ciò che fu piú tardi formulato distintamente nel carattere "redentivo" del cristianesimo, e tutto ciò che si manifesta nelle sue dottrine piú specifiche della grazia, della elezione, dello spirito, della palingenesi nello Spirito. Simili realtà furono vissute e possedute con altrettanta verità dal primo gruppo di credenti, sebbene in forma involuta. — Vediamolo piú da presso.

Parlare veramente di "religione di salvezza" può apparire un pleonasmo, per lo meno se si hanno dinanzi agli occhi le forme piú alte ed evolute di religioni. Poiché ogni religione superiore e sviluppata, la quale ha guadagnato la propria autonomia e si è spogliata nei suoi rapporti eteronomi con l'endemonia terrena, civica e privata, sviluppa in se stessa ideali tipici e trascendenti di beatitudine, che possono a buon diritto designarsi con la generica espressione di "salvezza." Ad una "salvezza" di tal genere pervengono con sempre deciso e consapevole ritmo le evoluzioni religiose in India, a cominciare dalle risonanti idee della divinazione nel teopantismo delle Upanishad fino allo stato beatifico (solamente all'apparenza negativo) del Nirvāna buddhistico. Ad una salvezza tendono anche le religioni cosí dette specificamente soteriche, che al principio della nostra epoca sciamarono nelle ecumene dall'Egitto, dalla Siria, dall'Asia Minore. Ad una trattazione comparativa scrupolosa appare chiaro inoltre che anche nella religione persiana, nel rivestimento e nella forma offerti dall'escatologia opera il medesimo pungolo religioso verso una salvezza, e viene assumendo fi-

gura, come nell'ansia verso la Mokscha e il Nirvāna. La brama e l'esperienza della "salvezza" appartengono anche all'Islam. Non solamente nella speranza, cioè nel desiderio del paradiso, ché l'elemento capitale nell'Islam è precisamente l'Islam stesso, questa devozione ad Allah che non è solamente dedizione della volontà, ma in pari tempo vagheggiata e perseguita uniformità al sentimento di Allah, posizione cotesta che è in se stessa di già una salvezza, rassomigliando ad una specie di possesso ebbro, che nel suo intensificarsi può giungere fino ad un trasporto mistico di felicità.

Ma quel che è cosí alla base di tutte le religioni superiori dovunque, si rivela in maniera inconfondibile, suprema, e in pari tempo qualitativamente superiore, nella fede del Regno di Dio, nella sua aspettativa e nel suo raggiungimento. È pertanto di scarsa importanza il sapere se la genesi di questa concezione in Israele fu da principio di natura strettamente politica, se inizialmente si elevò per gradi dal fondo della realtà materiale e alla fine assurse ad un valore esuberante, o se non piú tosto fin dalle origini già motivi strettamente religiosi operarono in essa. Il materiale che lo stimolo religioso viene foggiando è spessissimo alle sue scaturigini di natura terrena e mondana. La inarrestabile efficacia dell'impulso, la sua costante pressione verso la trasformazione e l'elevazione, sono appunto le sue manifestazioni caratteristiche e chiarificano la sua intima essenza, la quale è tutta nel puro tendere alla redenzione e alla preintimazione ed anticipazione di un bene trascendente e "completamente altro," il quale come una "salvezza," arieggia le finalità della salvezza perseguita nelle altre religioni, e nel medesimo tempo le oltrepassa, nella misura in cui in questo "Regno" trovato e posseduto il Sovrano del Regno è qualitativamente superiore a Brahma, a Vishnu, a Ormuzd, ad Allah, come all'Assoluto nella forma di Nirvāna, di Kaivalyam, di Tao, di qualunque altro nome lo si voglia rivestire. Sulla redenzione di Dio realizzata allora, e però già qui sperimentata, è poggiato integralmente il Vangelo. Nel primo aspetto, come garantita promessa del Regno di Dio. Nel secondo, diretta e già presente esperienza intima della figliolanza da Dio, che il Vangelo instilla nell'anima della comunità come immediato possesso. Che la comunità ne fosse consapevole, come di qualcosa di completamente, qualitativamente nuovo, inaudito, eccedente ogni misura, traspare nel *logion*, in cui è detto che la Legge e i Profeti andarono fino a Giovanni, ma che ora il Regno è giunto con potenza, e che anche Giovanni, che

pure aveva bandito il proclama del Regno di Dio, è annoverato solamente sotto la nomenclatura "Legge e profeti."
Se si volesse descrivere questa novità con le parole piú concise e nella sua essenza piú originale, si dovrebbero *inventare* le parole di Paolo (Rom. VIII, 15) se esse già non esistessero:

Voi non avete ricevuto uno spirito di servitú, che vi debba ancora piombare nel terrore, ma voi avete ricevuto uno spirito filiale, attraverso il quale noi gridiamo: Abba, caro Padre!

Qui, sí, Paolo ha toccato la mèta e il centro, ha rotto definitivamente il vincolo con la vecchia religione, e ha strettamente individuato la nuova, scoprendone il "principio e l'essenza." E questo "principio" e questa "essenza" sono quegli stessi condivisi dai primi pescatori del mare di Galilea e son rimasti gli stessi attraverso tutta la storia del cristianesimo. Con essi è entrato nel mondo la nuova attitudine dinanzi al peccato e alla colpa, alla legge e alla libertà, con essi, a norma del *principio*, sono conferiti la "giustificazione," la rinascita, il rinnovamento, l'elargizione dello Spirito, la nuova creazione, la beata libertà dei figli di Dio. Queste o simili espressioni, dottrine, cicli ideali, e la conseguente profonda speculazione dovevano sopravvenire, quando la Parola suscitò lo spirito che le corrispondeva.[1] Sicché il primo, immediato gesto del Cristo, che noi anche oggi possiamo chiaramente comprendere, è l'effettuazione e l'elargizione della *salvezza* in speranza ed in atto, mediante l'accensione della fede nel suo Dio e nel Regno di Dio. E come ora può, anche per noi lontani, questa opera del Cristo risvegliare la "divinazione," destare la intuizione religiosa, come possiamo anche noi in lui pervenire all'esperienza del "sacro nella sua manifestazione"?
Evidentemente non in modo *dimostrativo*, mercé una prova, a norma di una regola o di concetti. Noi non possiamo suggerire alcun criterio concettuale nella forma: "quando i momenti x+y si verificano, allora si attua una rivelazione." È proprio per questo che noi parliamo di divinazione e di appropriazione intuitiva. Ma in modo puramente contemplativo, attraverso un dischiudersi docile dello spirito al cospetto dell'oggetto, per riceverne l'impressione pura. Occorre pertanto fondere il contenuto e il dono del messaggio e dell'opera costruttrice di Gesú con la figura della sua persona e della sua vita, onde nel complesso siano riguardati, in collegamento con la diuturna e meravigliosa preparazione nella sto-

ria religiosa di Israele e di Giuda, e con lo spiegamento delle molteplici linee di sviluppo che, convergenti e divergenti, sboccarono alfine in quelli, e infine con i momenti della "pienezza del tempo," con gli stimoli e gli eccitamenti che vennero dai contrasti e dai parallelismi dell'ambiente. E perché l'impressione sia completa, non va trascurato il singolare sustrato e ordito dell'irrazionale, che in nessun luogo altrove è avvertibile come qui, vale a dire questa alternativa di successi e di insuccessi dell'azione di Cristo, questo sempre piú illuminante trasparire del suo contenuto spirituale, da cui dipende la salvezza del mondo, e in pari tempo questo enigmatico acuirsi delle potenze ostili, questo poliedricamente rinnovantesi problema di Giobbe intorno al dolore e alla sconfitta, non soltanto di un uomo giusto come gli altri, ma di quell'uomo che rappresenta il supremo interesse, e la piú vitale importanza per l'umanità, infine quella fosca nube di mistica irrazionale, che adombra il Golgota. Chi, capace di assorbimento contemplativo spalanchi risolutamente la sua anima all'impressione che emana da questo insieme, scoprirà indubbiamente crescere in sé, docile ad un intimo criterio la cui norma è ineffabile, il puro sentimento che "riconosce" il sacro, che possiede "l'intuizione dell'eterno nel temporale." Se c'è qualcosa di eterno e di santo con questo carattere misto e fuso del razionale e dell'irrazionale, del teologico e dell'indefinibile, nella maniera in cui noi ci siamo sforzati di descriverli e di raffigurarli, questo qualcosa è presente qui, nella espressione piú potente e piú palpabile.

Onde in un certo senso, noi, posteri, non siamo in condizioni di inferiorità, bensí di superiorità, per coglierlo nella sua manifestazione. Poiché la sua assimilazione come "presentimento del divino governo del mondo" poggia qui sostanzialmente su due momenti: su una visione d'insieme della meravigliosa storia spirituale d'Israele, del suo profetismo e della sua religione e del comparire del Cristo in questo insieme, e dall'altra parte sulla completa opera e vita del Cristo stesso. Orbene: in entrambi i casi una visione d'insieme è molto meglio accessibile a noi, che non lo fu in quel tempo, per la maggiore distanza e per il nostro piú affinato intuito storico. Chi affissi l'occhio della sua contemplazione su quell'immenso concatenamento che noi chiamiamo "vecchio patto fino a Cristo," deve ben tosto sentire irresistibile l'intimazione che qui c'è qualcosa di eterno, che spinge ad una auto-manifestazione e ad una auto-manifestazione definitiva. E chiunque si fa a considerare poi la vastità della scena d'insieme e riguarda l'epilogo, e l'epica situazione, e va-

luta l'imponente figura, questa personalità, poggiata inalterabilmente su Dio, questa incrollabilità spirituale, questa certezza augusta scaturiente da una profondità inesplorabile, la sicurezza della sua convinzione e del suo agire, questo contenuto spirituale beato, questa lotta e questa fedeltà, questa dedizione e queste sofferenze, infine questa morte da vincitore, *costui deve a forza sentenziare*: ciò è divino, questo è il Sacro. Se un Dio c'è e voleva rivelarsi, deve aver operato precisamente cosí.
La sua non sarà una conclusione ricavata da un'esigenza logica, in base a premesse nozionalmente chiare, ma immediatamente, da premesse inderivabili, da giudizi di puro riconoscimento, su una "premessa inesplicabile," su un irriducibile e irrisolvibile sentore della verità. Il che costituisce appunto il tipo della genuina divinazione, come intuizione religiosa.
Ma da una intuizione di tal genere rampollano poi per noi, necessariamente e indipendentemente dalla esegesi o dalla autorità della comunità primitiva, una serie di ulteriori intuizioni circa la persona, l'opera e la parola del Cristo, che la dottrina della fede ha poi dilucidato: l'intuizione in generale della "storia della salvezza" e della preparazione profetica e del suo compimento. La intuizione della Messianità di Gesú, come di colui nel quale tutte le potenzialità religiose dei Profeti e dei Salmi, tutte le correnti e i movimenti anticipatori dell'"antico patto" si tradussero integralmente in atto, come di colui in cui tutto lo sviluppo precedente trovò il suo culmine e allo stesso tempo il supremo stadio di perfezione dello sviluppo precedente, che costituí lo specifico significato e lo sbocco di una millenaria evoluzione collettiva, nella cui produzione tale evoluzione toccò la sua meta essenziale e concretò il suo storico destino. E di piú: l'intuizione dell'immagine e della presentazione di Dio in lui, che diviene, nella sua lotta agonizzante e nella sua vittoria, nella sua ricerca e nel suo amore salvatori, un carattere in cui si "presenta" colui che ha mandato e istituito. L'intuizione della "figliolanza" mediante la quale lo riconosciamo come l'unigenito, il prescelto, il chiamato, il plenipotenziario della divinità, come colui il cui essere, fatto possibile e intelligente solo da Dio, rappresenta di persona la Parola della rivelazione definitivamente espressa. L'intuizione della "nuova alleanza" dell'adozione e della riconciliazione attraverso Lui, del valore della sua vita e della sua opera, come offerta e sacrificio a Dio, che ha ed opera il suo beneplacito. E non ultima fra tutte anche la intuizione del Mediatore che "ricopre" e "propizia." Poiché l'abisso scavato fra la creatura e il Creatore, il

profanum e il *sanctum*, il peccato e la santità, non è accorciato, ma approfondito da quel piú elevato conoscimento che scaturisce dal Vangelo di Cristo, e dallo spontaneo movimento che sorge in corrispondenza del sentimento, quel che appare come ricettacolo del sacro che si rivela, viene, come sempre, simultaneamente assunto come mezzo e come rifugio, per avvicinarsi ad esso. Non è da deplorarsi dunque che intuizioni di questo genere abbiano trovato posto nella dottrina della fede cristiana; non sarebbe stato possibile che fosse stato diversamente. Si deve deplorare piú tosto che sia stato disconosciuto il loro carattere di libere intuizioni scaturienti dalla divinazione, che siano state dogmatizzate e teorizzate, che esse siano state cioè misconosciute per ciò che sono, vale a dire ideogrammi di sentimenti non traducibili con concetti, e che sopra tutto si è conferito ad esse un rilievo che ne ha fatto indebitamente il centro di ogni interesse religioso, dove invece dovrebbe star unicamente l'esperienza stessa di Dio.

Ma dove si è attuata effettivamente, la divinazione del "sacro nella sua manifestazione," acquista anche un momento significativo quel che deve appellarsi con l'inciso: "I segni sopravvenienti." Non già, s'intende, come fondamento primo e sufficiente della divinazione, bensí come sua conferma. Alludiamo ai segni di quella vita spirituale innalzata e di quel superiore potere spirituale sulla natura e sul mondo circostante, che si coglie nei racconti della vita di Gesú. Essi posseggono analogie nelle storie universali della spiritualità e della religione. Si rivelano cosí nel dono della vocazione dei grandi profeti di Israele, come intuizione visionaria e previsione mantica: nella vita di Cristo compaiono come supremi "doni dello Spirito." Non si tratta di "miracoli," poiché implicano potenze dello spirito, e quindi sono naturali quanto la nostra stessa volontà, col suo controllo sul corpo, che è indubbiamente "naturale," anzi supremamente naturale. Ma essi appaiono solamente là dove lo spirito è dato in misura e vitalità eccezionali, e possono attendersi specialmente là dove lo spirito è in piú stretto e intimo collegamento col suo eterno fondo, dove è tutto tuffato in esso e quindi è lasciato libero fino al raggiungimento della sua piú potente efficienza. E quindi anche allora la loro esistenza e il loro manifestarsi possono essere un "segno sopravveniente" di quest'ultima circostanza e con ciò anche del risultato della pura divinazione stessa.

Infine è anche chiaro che proprio la sofferenza e la morte del Cristo debbono divenire oggetto della piú intensa valutazione sentimentale e della piú profonda intuizione. Se tutta la sua missione nel mondo e il suo comportamento vanno considerati come gesto e auto-rivelazione di una eterna volontà di amore, devono essere considerati cosí

sopra tutto l'abnegazione e l'amore dispiegati nella Passione, nella *passio magna*. La croce è l'assoluto *speculum aeterni Patris*. Ma non soltanto del Padre, bensí del sacro come tale. Poiché il Cristo è in un senso tutto speciale la ricapitolazione e l'epilogo di tutto lo sviluppo antecedente a lui, per il fatto che quel problema squisitamente mistico del Vecchio Testamento, il problema che riecheggia cosí enigmaticamente dal Deutero-Isaia e da Geremia attraverso Giobbe e i Salmi, si rinnova in forma classica ed assoluta nella vita, nella passione, nella morte di Gesú: il mistero della *innocente sofferenza* del giusto. Il capo XXXVIII di Giobbe è una profezia del Golgota. E sul Golgota finalmente la soluzione del problema già adombrata in Giobbe, è ripetuta e sorpassata. Ma, come abbiamo visto, la soluzione è tutta nell'irrazionale e pure è una soluzione. La sofferenza del giusto aveva assunto già là il significato del classico ed eccezionale caso della rivelazione del trascendente misterioso in una immediata, prossima, palpabile efficienza. Ma di essa la croce del Cristo, questo monogramma del mistero stesso, è la realizzazione esauriente. E appunto nel connubio di quei momenti razionali del suo significato con questi irrazionali, in questa mescolanza del rivelato con l'irrivelabile pieno di presagio, del supremo amore con la terrificante *orghé* del *numen* quali si realizzano nella croce del Cristo, il sentimento cristiano ha attuato la piú viva applicazione della "categoria del sacro" ed espresso la piú profonda intuizione religiosa che sia dato incontrare nel campo della storia religiosa. È di tutto ciò che si deve chiedere, quando, ponendo a confronto fra loro le religioni ci si domanda quale fra esse è la piú perfetta. Non il contributo dato alla cultura, non il rapporto ai "limiti della ragione" e dell'"umanità" che si presume di poter toccare piú e indipendentemente da essa, nessuna delle sue espressioni esteriori può, in ultima analisi, costituire la misura del valore di una religione, in quanto tale. Bensí ciò che in essa è piú propriamente piú intimo, l'idea stessa del sacro, e nella misura della perfezione in cui una singola religione la raggiunge o no: qui il criterio per valutarla.
Ma sul *valore* e sulla *validità* di simili intuizioni religiose ricavate dal puro sentimento è inutile discutere con individui i quali non vogliono aver nulla a che fare col sentimento religioso stesso. Argomentazioni generali o anche prove morali sono in questo caso completamente sterili, anzi non sono neppur possibili per evidenti ragioni. Ma d'altro canto, le critiche e le confutazioni tentate da costoro sono per definizione inefficaci. Le loro armi sono troppo corte per poter colpire: l'assalitore sta sempre fuori dell'arena. Ma con

simili intuizioni, le quali non sono altro che la personale reazione all'impressione della storia evangelica e della sua figura principale, a norma della categoria del sacro stesso, noi siamo altrettanto indipendenti dalle fluttuanti oscillazioni delle conclusioni esegetiche e dal peso tormentoso delle giustificazioni storiche. Poiché quelle intuizioni ci sono possibili anche senza di queste, in virtú di una *diretta e propria divinazione.*[2]

Capitolo ventesimoterzo
L'"a priori" religioso e la storia

La distinzione fra il sacro come una categoria *a priori* dello spirito razionale e il sacro nella sua manifestazione esteriore, ci conduce infine al contrasto familiare fra l'interiore e l'esteriore, la rivelazione universale e la particolare, con la quale è una cosa sola, e alla relazione tra la "ragione" e la "storia."

Ogni religione la quale vuol essere qualcosa di piú che semplice fede ad una tradizione e ad una autorità, la quale mira piú tosto, come è sopra tutte le altre religioni il caso del cristianesimo, alla assicurazione di un intimo, personale, caratteristico convincimento, poggia cioè su un'interiore immediata sensazione della propria verità, deve presupporre nello spirito principi, capaci di farla riconoscere direttamente per vera.[1] Ma simili principi debbono essere *a priori*, che nessuna esperienza o nessuna storia possono dare. Ha senza dubbio un suono edificante il dire che essi furono iscritti "sul cuore" dallo stilo dello Spirito Santo nella "storia": ma ha scarso significato. Poiché donde mai sa, chi dice ciò, che fu lo stilo dello Spirito Santo a scrivere e non quello di uno spirito impostore o quello della fantasia degli etnologi? È la persona stessa che si attribuisce la capacità di riconoscere al *ductus* di questo stilo la scrittura dello Spirito, il suo manoscritto di tra gli altri manoscritti, e di possedere quindi indipendentemente dalla "storia" un'idea *a priori* di ciò che è dello Spirito.

Ma c'è di piú. La storia, che deve essere qui del resto la storia dello spirito, implica qualcosa di cui essa può essere la storia, un qualcosa cioè di qualificato e dotato di efficienza, suscettibile di *accadimento* e di sviluppo e il cui divenire ha per significato principale il fatto che va verso dove era predisposto e dove trova una determinazione. Una quercia ha un *divenire*: ha pertanto qualcosa di analogo alla storia, ma un cumulo di sassi, no. La

semplice addizione o sottrazione, lo spostamento o il raggruppamento di elementi semplicemente aggregato l'uno all'altro, può senza dubbio esser seguito in una forma narrativa, ma non sarà mai tema di esposizione storica nel significato tecnico della parola. Noi attingiamo la storia di un popolo nella misura in cui esso entra nel suo intinerario con un viatico di disposizioni e di vocazioni, di talenti e di tendenze, ed è già qualcosa, onde poter ora divenir qualcosa. E la biografia è un compito penoso e irreale quando si tratta di un uomo il quale non possiede alcuna propria specifica potenzialità ed è, quindi, un puro punto di intersezione fra molteplici serie causali fortuite, agenti dall'esterno. Una biografia diviene effettivamente il racconto reale di una vita effettiva quando dall'incrocio dello stimolo con l'esperienza da una parte, della disposizione dall'altra, scaturisce una individualità che non è né il risultato di un puro "autosviluppo," né la somma di semplici orme o di impressioni segnate dall'esterno in momenti successivi su una *tabula rasa*. Chi mira ad una storia spirituale, deve mirare ad uno spirito qualificato: e chi mira ad una storia delle religioni, deve presupporre la storia di uno spirito qualificato per la religione.
La religione si evolve nella storia, innanzi tutto per il fatto che nello sviluppo storico dello spirito umano, mercé l'interferenza dello stimolo con la disposizione, questa si traduce in atto, e assume, attraverso quella interferenza, forma e indirizzo, in secondo luogo per il fatto che in virtú della predisposizione stessa, specifiche sezioni della storia vengono riconosciute come manifestazione del sacro, la cui conoscenza di rimbalzo influisce sulla natura e sul grado del primo momento; e in terzo luogo per il fatto che sulla base dei due precedenti momenti, si costituisce la compiuta solidarietà col sacro, nella conoscenza, nel sentimento, nella volontà. La religione è pertanto il prodotto della storia certamente in quanto la storia da un lato sviluppa la *disposizione* alla conoscenza del sacro e dall'altro lato essa stessa è, in parte, la *manifestazione* del sacro. Non c'è religione "naturale" in contrasto con la religione storica: e molto meno c'è religione innata.[2]
Conoscenze *a priori* non sono quelle che ogni essere ragionevole ha (in tal caso sarebbero "innate"), ma quelle che *può avere*. Cognizioni *a priori* superiori son quelle che ognuno può avere, ma che, a norma dell'esperienza, non sorgono di per sé, bensí sotto lo stimolo di nature meglio dotate. Già la "predisposizione" universale è qui solamente una pura *facoltà recettiva* e un *principio di giudizio*, non già una produzione di tali nozioni in maniera auto-

noma ed indipendente. Tale capacità di produzione si trova soltanto nelle "nature ben dotate." Ma tale talento è uno stadio ulteriore, un potenziamento dell'attitudine universale, da cui però si distingue non solamente per grado, ma anche per qualità. La stessa condizione di cose può riscontrarsi con chiarezza nel dominio dell'arte. Quel che appare nella massa come una pura capacità recettiva, la possibilità di una risposta e di un giudizio attraverso il gusto affinato, riaffiora al livello dell'*artista* come virtú di invenzione, di composizione, di autonoma produzione geniale. E questo livello superiore e potenza della disposizione musicale, che altrimenti è solo capacità di esperienza musicale e qui diviene produzione e rivelazione musicale, non implica evidentemente una semplice variazione di grado. Dicasi lo stesso per quanto riguarda la sfera del sentimento religioso della creazione e della rivelazione religiosa. Anche qui, la massa tradisce l'*attitudine* come pura recettività e suscettibilità della religione, come possibilità libera di riconoscerla e di giudicarla. Ciò significa che una attitudine *universale* è lo "Spirito" solamente nella forma del *testimonium spiritus*.[3] Ma solo la potenza e il livello superiori, non ricavabili dal primo stadio della mera recettività, sono, nella religione, il *profeta*, vale a dire colui che possiede lo Spirito come possibilità della "voce dall'intimo" e della divinazione, e, con ciò, lo possiede come forza religiosa produttiva. Al di là dello stadio del profeta se ne può concepire ed attendere un terzo, piú alto, inderivabile anch'esso dal secondo, come questo lo era in rapporto al primo: quello di colui nel quale da una parte lo Spirito si rivela nella sua pienezza, e che, d'altro canto, si costituisce, nella sua persona e nel suo gesto, *oggetto* di divinazione del sacro manifestantesi.
Colui è piú che profeta. — È il Figlio.

I. Composizioni poetiche numinose

1. *Dal Bhagavad-Gītā, cap. 11*

Qui viene omesso il poderoso inno numinoso, riportato in questo punto dalle precedenti edizioni, poiché esso si trova nella traduzione del *Bhagavad-Gītā* pubblicata nel frattempo, a pp. 75-80 (R. Otto, *Der Sang des Hehr-Erhabenen*, 1935).

2. *Joost van den Vondels: Canto angelico*

In una recensione alla prima recensione di questo scritto, nella "Theologisch Tijdschrift" 1917, l'olandese Groenenwege fece rilevare il *Canto degli Angeli* che il grande poeta dei Paesi Bassi del secolo XVII inserisce nella sua magnifica tragedia *Lucifer*. Veramente ecco un inno, il quale, forse in maniera anche piú risonante del Lange, *canta*, quanto le parole non possono dire.[1] Si tenta di tradurlo:

CORO DEGLI ANGELI

Canto

Chi è colui che siede cosí in alto,
cosí nel profondo nella luce senza fondo,
incommensurabile dall'eternità!
Egli sostiene, sostenuto Egli non è.
Non tenuto da alcuna cosa, Egli tiene il tutto delle cose
che si libra in cerchi intorno a Lui, in Lui, e fortemente [rattenuto
tende a Lui, l'unico centro:
il sole dei soli, spirito e vita
riposante su se stesso, luogo di riposo
di quanti sono ed operano,
di ciò che ha nome e che non lo ha.
Egli è il cuore, Egli la fonte,
Egli il mare inesauribile
della somma bellezza e bontà, concepite
e scaturite da Lui
meravigliosamente chiamate all'esistenza
mercé la Sua bontà, la Sua potenza,
prima ancora che sopra i gradini della terra
si elevasse lo splendore del firmamento.
Con le ali ci copriamo gli occhi
dinanzi alla gloria di un simile splendore.

Facciamo risuonare il cielo con il canto di lode
e ci prostriamo annientati dalla venerazione.
Chi è Egli! Nomatemelo, descrivetemelo
con penna di Serafino
poiché qui parole e nomi vengon meno.

Antistrofe

DIO è Egli — Infinito eterno essere
fra tutti che sono e operano,
O Tu che nessuno ha lodato appieno
di coloro che hanno o che mai hanno vissuto
che né spirito né sensi mai raggiungono.
Perdona, poiché nessuna parola Ti può misurare,
che né immagine, né lingua o segno Ti può esprimere. —
Tu fosti, Tu sei, Tu rimani Te stesso. Degli angeli
il linguaggio e la sapienza stessi, deboli ed inesperti,
troppo insensati, non possono che profanare:
ché ogni cosa ha il suo nome,
Tu mai né in alcun luogo! Chi può azzardarsi
di nomarTi! E chi atteggiandosi ad oracolo può annunciarti!
Tu solo sei Colui che sei
noto solo a Te stesso, a Te stesso
solo riconoscibile, e a nessun altro.
Poiché chi mai percepisce lo splendore infinito
dell'eternità, a chi mai fu manifesta tale luce!
A chi mai è apparsa l'aureola raggiante
di cui basta la visione
per ottenere come dono di grazia
la salvezza suprema,
che travalica ogni limite delle nostre forze. —
Noi invecchiamo nel nostro essere: Tu giammai.
Il Tuo essere deve mantenerci.
Esaltate la Divinità, cantate la Sua gloria!

Finale

Santo, santo, nuovamente santo,
tre volte santo, sia gloria a Dio!
All'infuori di Dio nulla prospera,
santa è la Sua eccelsa legge.
Che il Suo mistero ci tenga uniti.
Ciò che Egli vuole, abbia luogo.
Da per tutto si annunci:
Santo è il giudizio del Supremo.

3. *Melek Eljōn*

È un frammento della liturgia ebraica del Nuovo Anno, è un *Piut* medievale. Solo imperfettamente si può riprodurre nella traduzione l'arte meravigliosa della strofa, della rima e dell'allitterazione. Cf. *Gebetbuch für das Neujahrsfest*, edito da Wolf Heidenheim, Francoforte sul Meno, pag. 65 sgg. — JHVH è il tetragramma sacro del nome di Dio nel Vecchio Testamento, che gli Ebrei non pronunciano, ma che di solito parafrasano con *Adonaj* (Signore). Prima si diceva erroneamente *Jehovah*. La sua vera pronuncia è: Jahvè. Lutero l'ha tradotto con "il Signore."

A Te, o Re, vogliamo prostrarci
SOMMO RE:
forte ed eccelso,
fortezza e fossato,
opera è la Sua parola,
alto ed esaltante
Egli distribuisce troni
l'Eccelso sopra tutto:
regna nel tempo e nell'eternità.
SOMMO RE:
opere di potenza elargisce,
aduna le stirpi,
dissigilla il sigillo,
veritiero nella Sua parola sopra tutto,
conosce il numero delle stelle,
le loro vie, i loro cicli tutti:
regna nel tempo e nell'eternità
SOMMO RE:
da tutti lodato,
potente per tutti,
benigno per tutti,
dà cibo a tutti,
nascosto a tutti,
eppur vegliante su tutti:
regna nel tempo e nell'eternità.
SOMMO RE:
non dimentica i negletti,
misura l'intimo,
dall'occhio limpido
legge l'inclinazione del cuore,
un Dio degli spiriti,
Maestro della vera parola:
regna nel tempo e nell'eternità.

SOMMO RE:
nel Suo castello Egli regna in verità,
nei Suoi palagi pieno di meraviglia
Egli è senza alcun paragone,
in tutta la Sua attività
la sabbia al mare pone per limite,
a Behemot e al suo levarsi contro:
regna nel tempo e nell'eternità.

SOMMO RE:
raccoglie le acque nel mare,
solleva i flutti come armate
perché spaventosamente mugghino
riempiendo il mondo di clamore,
eppure il loro grande fragore
costringe con onnipotenza al silenzio:
regna nel tempo e nell'eternità.

SOMMO RE:
regnante in maestà,
Egli va nell'uragano e nella tempesta,
di luce come da un abito è circonfuso,
la notte gli è come giorno dinanzi,
fitta lo nasconde la tenebra,
pur Egli stesso dimora nella luce:
regna nel tempo e nell'eternità.

SOMMO RE:
nubi lo coprono,
intorno lambiscono fiamme,
Cherubini lo portano,
fulmini incandescenti gli son servi,
stelle fisse e pianeti
giubilano da ogni lontananza:
regna nel tempo e nell'eternità.

SOMMO RE:
apre la mano e lascia gioire,
raccoglie la pioggia e la lascia fluire e correre
su tre paesi e su quattro,
su campi sterili, perché germoglino,
un giorno esulta all'altro,
al Signore esulta anche tu:
regna nel tempo e nell'eternità.

SOMMO RE:
santo e terribile,
potente e meraviglioso,
che misura la terra
e dà ad essa la sua pietra d'angolo,
tanto grandi che piccoli

operate alla Sua gloria:
regna nel tempo e nell'eternità.

SOMMO RE:
che si accorge del bisogno,
che ascolta la preghiera,
la Sua clemenza si estende,
la Sua ira avvince,
principio di ogni principio,
fine di ogni fine:
regna nel tempo e nell'eternità.

SOMMO RE:
giudica in verità,
le Sue opere sono verità,
esercita grazia e verità,
Egli stesso grazia e verità,
si muove nella verità,
il Suo sigillo è verità:
regna nel tempo e nell'eternità.

Noi vogliamo prostrarci a Te

JHVH è re, JHVH era re, JHVH sarà re

Quanto abita nei cieli
inneggia con canto di gloria:
JHVH è re

Quanto abita sui campi della terra
benedice col canto di benedizione:
JHVH era re

Uno si accorda all'altro
uniti in questa gara di giubilo:
JHVH sarà re

Tutti i Suoi santi
pieni di umiltà lo santificano:
JHVH è re

Tutta la massa del Suo popolo
gli rende questa testimonianza:
JHVH era re

Uno si accorda all'altro
meravigliosamente uniti a gara:
JHVH sarà re

Cherubini sfolgoranti
potenti Serafini:
JHVH è re

Mattino per mattino
sussurrano con riverenza:
JHVH era re

Uno si accorda all'altro
tre volte a gara:

JHVH sarà re
in tutta l'eternità.

JHVH è re, JHVH era re,

JHVH sarà re
in tutta l'eternità.

Amen.

II. Appendici minori

1. *Tremendum, mysterium.* — pag. 24 sgg.

Il Robertson ha acutamente intravisto e nitidamente descritto la genuina realtà della cosa. Si può confrontare infatti la sua predica che penetra cosí in fondo, sulla lotta di Giacobbe con l'El (*Ten Sermons*, III, point II: *The revelation of Mystery*):

Fu rivelato mediante il *terrore*. Noi siamo informati, nella maniera piú significativa, che il divino competitore sembrava ansioso di andarsene sul far del giorno; e che Giacobbe lo teneva piú convulsamente stretto, come se presentisse che la luce del giorno avrebbe potuto spogliarlo della sua anticipata benedizione. In tutto ciò par occultata una profondissima verità. A Dio ci si avvicina piú approssimativamente attraverso ciò che è *indefinito*, che anziché ciò che è definito e distinto. Dio è colto mediante il *timore*, la *meraviglia*, e il *culto*, anziché mediante il *concepimento* chiaro. V'è una sensazione nella quale l'*oscurità* implica piú di Dio che non la luce. Dio dimora nella tenebra densa. Istanti di morbido, vago mistero implicano spesso distintamente il sentimento della sua presenza. Quando albeggia e la distinzione sopravviene, il divino è svaporato dall'anima come la rugiada mattutina. Nell'amarezza, *oppressi* da indistinti presentimenti, noi sentiamo l'immensità di quel che ci circonda. Ma la caligine si dissipa, la gioia del mondo risorge, e sembra come se Dio se ne fosse andato. L'Essere che ci aveva toccato con una mano raggricchiante e aveva lottato con noi, la presenza del quale, pure, anche quando piú *terrificante*, era piú *benedetta* della sua assenza. È vero, anche letteralmente, che la tenebra rivela Dio: ad ogni alba Dio trae la cortina dell'abbagliante luce attraverso la Sua Eternità, e noi smarriamo l'Infinito. Noi ci pieghiamo sulla terra, invece di elevarci al cielo, su un piú limitato e contratto orizzonte — quello che è studiato al microscopio, quando il telescopio è messo in disparte — la piccolezza al posto dell'immensità. *L'uomo esce allora all'opera sua e al suo lavoro fino alla sera.* E nella polvere e nella piccolezza della vita, sembra che noi cessiamo di attingere Lui: e allora, al cadere della notte, Egli, di nuovo, ammaina la sua cortina, e allora noi vediamo quanto di Dio e dell'Eternità il lucido giorno distinto aveva nascosto a noi. Sí, è cosí: nelle *tenebre vaghe, silenziose, solitarie*, l'*Uno* terribile è propinquo...

Le *parole* posseggono lo strano potere di *occultare* Dio... Chi non sa quanto noi non ci appaghiamo del nome di qualche strano uccello, di qualche strana pianta, o del nome di qualche nuova legge della natura? È un mistero sconcertante dinanzi a noi. Noi foggiamo un nome e ci illudiamo di capire qualcosa piú di quanto non comprendessimo prima. In realtà noi siamo semplicemente ignoranti in una maniera piú disperata ancora. Poiché prima intuivamo che c'era qualcosa che noi non avevamo raggiunto, e vedevamo esplorato e ricercato — ora ci lusinghiamo di possederlo, semplicemente perché abbiamo appreso il nome sotto cui è conosciuto. E un vocabolo maschera l'abisso della nostra ignoranza. Se Giacobbe avesse conosciuto un vocabolo, questo sarebbe stato capace di acchetarlo... Ma il piano di Dio non era quello di elargire nomi e vocaboli, bensí verità e sentimenti. Quella notte, nel mezzo di quella strana scena, Dio impresse nell'anima di Giacobbe uno sgomento religioso, destinato da allora in poi a svilupparsi — non vi gettò un corredo di espressioni formali che avrebbe appagato di scorze la fame dell'intelletto e ucciso l'anima —: Giacobbe colse l'Infinito, quell'infinito che è tanto piú genuinamente sentito, quanto meno nominato.

2. Si vuole qui riportare le postille che il traduttore inglese John Harvey dà nell'introduzione alla sua traduzione (*The Idea of the Holy*, Oxford Press), e specialmente il contributo che egli reca nell'Appendice x: "L'espressione del numinoso in inglese." Qui, a pagina 222 della sua traduzione, egli dice:

È pur vero che in generale il tesoro dei termini filosofici tedeschi è piú ricco e piú esatto degli altri nelle sue espressioni. Ma per ciò che concerne gli oggetti trattati in questo libro, la lingua inglese di fronte alla tedesca non si trova in posizione di inferiorità. Anzi, la ricchezza dei sinonimi in inglese formò per la traduzione addirittura un *embarras de richesse*. Per la sola parola tedesca *heilig* e per le sue derivazioni in sostantivi ed in verbi vi sono: *sacred* e *holy, sacredness, holiness* e *sanctity*. Per *Gottheit* esistono perfino tre sinonimi: *deity, divinity, Godhead*. Ognuno di questi sinonimi sarebbe per sé una riproduzione esatta di ogni specifico caso del testo. E ogni volta che se ne sceglie uno, si deve spesso sacrificare le finezze degli altri, e che sono contenute in quel singolo termine tedesco. L'aver scelto *holy* e non *sacred* per *heilig*, è stato per il fatto che il primo è l'espressione biblica contenuta specialmente in quei passi della Scrittura, che vengono usati reiteratamente come esempi, e che nelle argomentazioni sono di capitale importanza, come p. e. Isaia 6. Credo anche che il nostro senso linguistico troverà l'espressione *holy* piú numinosa del *sacred*. Esso, piú del *sacred* è in maniera evidente circonfuso dell'atmosfera numinosa. E abbenché per esso, piú che per il termine tedesco *heilig*, valga forse il fatto che il primo si riferisce principalmente a quelle sfere superiori dell'esperienza religiosa, in cui il numinoso si è già saturato di momenti razionali e morali e perciò è divenuto per noi quasi l'equivalente di *gut* (buono), pure è proprio il *holy* che si

trova in espressioni le quali non implicano ancora questo significato piú elevato e piú profondo in cui esso è ancora puramente il numinoso nella sua forma primitiva e ancora grezza. Un esempio sono i noti versi dal *Kubla Khan* di Coleridge:

> Un luogo selvaggio! Sacro, incantato
> invasato, come mai altri sotto la luna evanescente.

Questo è un vero citato "numinoso." Ma il numinoso si trova qui ad un grado primitivo e prereligioso del suo sviluppo. Non ha ancora nulla della *sanctity* in sé. Qui mi pare che l'uso un po' azzardato della parola *holy* possa esser ancora permessa al poeta, mentre noi evidentemente riserviamo *sanctity* per un significato piú preciso e piú elevato.
Anche all'infuori delle espressioni citate, l'inglese sembra essere ricco in termini numinosi. R. Otto stesso, a pag. 24 sgg. accenna ai termini *awe, to haunt* che entrambi non hanno corrispondenti in tedesco. E per *uncanny*, come traduzione abbastanza esatta di *unheimlich*, il Harvey si è servito occasionalmente dei termini *weird* e *eerie*, che in sé hanno chiaramente un'atmosfera numinosa. Ad essi appartiene anche l'antiquata parola *freit* (che è come un misterioso accenno al mondo dell'al di là). Forse che la forma verbale, ora invecchiata, di *to oug*, donde deriva l'odierno *ugly*, significava in origine un intimidire, impaurire mediante un inquietante non-naturale.[2] Allo stesso tempo si deve osservare che *awe* eccettuata, tutte queste espressioni si riferiscono al "numinoso" nella sua forma "grezza." Inizialmente esse non sono ancora termini religiosi in un significato piú elevato, abbenché anche esse, a differenza di *grue, grisly* e *ghastly*, possano essere imbevute di un significato iniziale piú nobile come di uno piú basso. Infine è da osservare specialmente che queste espressioni sono tutte, o quasi tutte, nord-britanniche, quindi di origine celtica. Una singolare sensibilità, specialmente per le impressioni numinose, sembra sia stata la speciale caratteristica della mentalità celtica. Ciò è pure confermato dalla loro disposizione alla "vista a distanza" e alla "seconda vista." A parte gli esempi di singole espressioni, sarebbe cosa facilissima raccogliere dalla poesia e dalla prosa inglesi, passi, in cui similmente a quelli già citati dal Coleridge, sono riprodotti momenti e stati d'animo numinosi. Si vuole dare qui almeno tre prove.
A pagg. 40-41 R. Otto ha riprodotto due inni (di Gellert e di Lange), che dimostrano la differenza fra lo stato d'animo determinato dal momento razionale e quello determinato dal momento numinoso. Tale differenza non potrebbe essere meglio dimostrata che dalle due poesie, familiari ad ogni lettore inglese, vale a dire, l'*Inno sul Salmo 12* di Addison, e la poesia sulla *Tigre* (*Tyger*) di Blake. Entrambi i poeti vogliono cantare il Creatore, come Egli si manifesta nella sua creatura. Ma la differenza dei loro stati d'animo è assolutamente evidente. In Addison, come in Gellert, vi è la stessa atmosfera di tranquilla fiducia, di lode piena di gratitudine e di comprensione, e di calma dignità. In Blake l'atmosfera è satura di tremore, di un terrore sacro, della sensazione del misterioso, in cui vi è pure una singolare sensazione di estasi. Cosí canta Addison:

Il firmamento vasto in alto, con tutto l'azzurro
[etereo,
e con i cieli trapunti, cornice splendente,
[proclamano il loro grande Fattore.
Il sole instancabile, giorno per giorno spiega
[la potenza del suo Creatore.
E proclama in ogni terra l'opera di una mano
[onnipotente.
Non appena prevalgono le ombre della sera la
[luna riprende il racconto meraviglioso,
e nella notte, alla terra in ascolto ripete la storia
[della sua nascita.
Mentre che tutte le stelle che le ardono intorno,
[e tutti i pianeti nei loro giri
confermano a loro volta le nuove, e propagano
[la verità da un polo all'altro.
Cosa importa se in solenne silenzio tutto si
[muove intorno all'oscuro globo terrestre,
cosa importa se né suono né voce reali si odono
[in tutte le loro orbite radiose.
All'orecchio della ragione essi tutti gioiscono
[mandando una voce meravigliosa.
Per sempre cantando mentre splendono: "La
[mano che ci ha formati, è divina."

Questo è pietà consapevolmente razionale. È la "ragione" che sta in ascolto dell'inno di lode della Natura. E ciò non fu la caratteristica di una mentalità singola, ma piuttosto quella di tutta una generazione, vale a dire di quella di Addison. Ma come è del tutto diverso il carattere dei versi del Blake:

Tigre, tigre, splendida fiamma nelle foreste
[della notte.
Quale mano od occhio immortale han potuto
[foggiare la tua spaventosa simmetria!
In quali abissi o cieli lontani, ardeva il fuoco
[dei tuoi occhi!
Su quali ali osò Egli librarsi? Quale la mano
[che osò afferrare il fuoco?
Quando le stelle gettarono le loro lance, e
[irrorarono il cielo delle loro lagrime,
sorrise Egli per vedere la Sua opera? Colui che
[formò l'agnello, formò anche te?
Tigre, tigre, splendida fiamma nelle foreste
[della notte.
Quale mano od occhio immortali han potuto
[foggiare la tua spaventosa simmetria!

Infine, in rapporto all'esempio di pagina 87, vorrei accennare al *Preludio* X, 437-469 di Wordsworth. Anche Wordsworth ci racconta qui come sia stato proprio il terribile di quell'epoca, delle sue catastrofi, come anche il suo "inquietante," a rivelargli una "presenza" del Santo, e del Divino, proprio cosí come nell'esperienza di Max Eyth.

3. *Majestas e realtà.* — pagg. 30-31.

Esempi di esperienze religiose contemporanee di questo raggricchiarsi e annullarsi della realtà propria di fronte alla realtà trascendentale numinosamente percepita li troviamo in W. James, pag. 56:

Ebbi l'impressione come se avessi perduto me stesso...

Cfr. anche l'esperienza a pag. 53:

La calma perfetta della notte sussultò in un silenzio solenne. La tenebra avvolgeva un'apparizione tanto piú sentita in quanto non era veduta. Io non potevo dubitare della presenza di Dio come non potevo dubitare della mia. Anzi, se fosse possibile, io mi sentivo come il *meno reale* di noi due.

Questo esempio dimostra allo stesso tempo come anche l'esperienza mistica dell'"unione" possa accodarsi immediatamente a simili esperienze. Poco innanzi è scritto:

Ero solo con lui... Io non lo cercavo, ma sentivo la perfetta unione del mio spirito col suo.

4. *Il "completamente altro."* — pagg. 35-36.
Cfr. le parole in Maimonide, *Guide des Égarés*, traduzione francese di S. Munk, Parigi 1856, p. 259:

E cosí ti è chiaro come ogni qualvolta ti si dimostrerà che una cosa debba essere negata da Dio, tu per questo sarai piú perfetto, e che, come ogni qualvolta tu gli attribuirai affermativamente una cosa aggiunta (alla sua essenza) tu lo assimilerai (alle creature) e sarai lontano dal conoscere la sua realtà. Tutti questi attributi che tu credi essere una perfezione, costituiscono una imperfezione riguardo a Dio, *se essi sono della medesima specie di quelli che noi possediamo.*

Qui diviene chiaro il significato della cosiddetta *via negationis.* In teologia la *via negationis* è da un lato il tentativo di liberare il Divino da ogni *barriera* che le determinazioni sembrano implicare. Essa perciò lo cambia nel completamente indefinito. Come tale essa è, come è già stato esposto nella *West-östliche Mystik*, pag. 149,

allo stesso tempo un prolungamento della *via eminentiae*, che come il completamente illimitato e l'indefinito Dio è allo stesso tempo anche l'*Eminentissimum*. E fin qui tanto la *via eminentiae* che la *via negationis* non sono che forme e parti componenti della "speculazione dell'assoluto." Ma, come è stato detto sopra, ciò è soltanto uno schema razionale del numinoso, anzi specificamente del momento del "completamente altro." E questo è chiaramente comprovato dalle suddette parole di Maimonide.

5. *Antinomia del mirum paradox.* — pag. 39.
Agostino dice occasionalmente:

Dio non può venire chiamato nemmeno l'Ineffabile. Poiché appunto in questo vi è già un'asserzione su di Lui (v. I. Bernhart, *Augustin*; Monaco, 1922, p. 146).

6. *Inni negativi.* — pagg. 45-46.
Un "inno negativo," le cui negazioni come tali non si osservano affatto, è il seguente inno di Gregorio di Nissa. Le negazioni sono maggiormente rinforzate dalle antinomie e dai paradossi del *mirum*:

ὕμνος εἰς Θεόν
(Migne, S. gr. 37, S. 507)

ὦ πάντων ἐπέκεινα! τί γὰρ θέμις ἄλλο σε μέλπειν;
πῶς λόγος ὑμνησεί σε; σὺ γὰρ λόγῳ οὐδενὶ ῥητόν.
πῶς νόος ἀθρήσει σε; σὺ γὰρ νόῳ οὐδενὶ ληπτός.
μοῦνος ἐὼν ἄφραστος· ἐπεὶ τέκες ὅσσα λαλεῖται.
μοῦνος ἐὼν ἄγνωστος· ἐπεὶ τέκες ὅσσα νοεῖται.
πάντα σε καὶ λαλέοντα καὶ οὐ λαλέοντα λιγαίνει.
πάντα σε καὶ νοέοντα καὶ οὐ νοέοντα γεραίρει.
ξῦνοι γάρ τε πόθοι, ξῦναι δ' ὠδῖνες ἁπάντων
ἀμφὶ σέ· σοὶ δὲ τὰ πάντα προσεύχεται· εἰς σὲ δὲ πάντα
σύνθεμα σὸν νοέοντα λαλεῖ σιγώμενον ὕμνον.
σοὶ ἑνὶ πάντα μένει· σοὶ δ' ἀθρόα πάντα θοάζει.
καὶ πάντων τέλος ἐσσί, καὶ εἷς, καὶ πάντα καὶ οὐδείς,
οὐχ ἓν ἐών, οὐ πάντα· πανώνυμε, πῶς σε καλέσσω,
τὸν μόνον ἀκλήϊστον; ὑπερνεφέας δὲ καλύπτρας
τίς νόος οὐρανίδης εἰσδύσεται; ἵλαος εἴης,
ὦ πάντων ἐπέκεινα· τί γὰρ θέμις ἄλλο σε μέλπειν!

7. Pag. 68. Si potrebbero trovare varie analogie sulla "insolubilità della gioia del *fascinans*" in ciò che Goethe chiama il "sentimento senza nome." Vedi lo scritto già menzionato di Eugenio Wolf. Cfr.

anche quanto Tolstoi alla fine dei *Cosacchi* scrive del suo Olenin (che è egli stesso):

Egli si sentiva cosí calmo e pieno di intimo benessere — egli non pensava a nulla, non desiderava nulla, e tutto ad un tratto fu preso da una sensazione cosí singolare di felicità senza motivo, e di amore sconfinato che per pura abitudine d'infanzia, si fece la croce e disse la preghiera di ringraziamento.

8. Pagg. 78-79.
Riferendosi al "Nulla" e al "Vuoto" Spitzer scrive:

Un esempio per il "nulla" come accenno al "del tutto altro," è la parola francese *néant*. In genere lo si considera come un vocabolo "poetico" per *rien*. Ma in realtà, esso è un *non* che lascia intuire il "del tutto altro." Ho l'impressione che dall'epoca del francese antico, la parola *néant* si sia andata saturando sempre piú di (questo) significato positivo.

9. *Durgā*. — pag. 72.
Con tutto ciò a questa Madre del terrore sono stati dedicati inni come il seguente:

Era ignoranza dei tuoi ordini,
era povertà o indolenza,
che non trovai la forza per fare quanto avrei [dovuto fare,
che trascurai di venerare i tuoi piedi?
Madre benigna, che liberi ognuno dalla colpa,
anche me tu perdonerai;
perché se spesso nasce un cattivo figlio
una madre cattiva però non esiste.
Madre; tu hai molti figli degni sulla terra,
ma io, tuo figlio, sono senza valore.
E pure, tu Buona, non mi devi abbandonare:
perché se spesso nasce un figlio cattivo
una madre cattiva però non esiste.

Madre! Madre di mondi! I tuoi piedi
io non ho venerati, ricchi doni non ti ho offerti.
E pure tu mi hai dimostrato amore senza fine
perché se spesso nasce un figlio cattivo
una madre cattiva però non esiste.

(Da Winternitz, *Storia della letteratura indiana*, Vol. 3, p. 123).

10. *Sull'osservazione* a pagg. 87-88.
Da lontano anche Carlyle si avvicina ad una simile esperienza quando dice:

Se hai occhi od anima, guarda in questo Regno grande e senza sponde dell'*incomprensibile*, nel cuore delle sue tumultuanti aberrazioni e del suo folle vortice del tempo. Non vi si trova ad onta di tutto ciò tacito ed eterno un "tutto-giusto," un "tutto-bello," come l'unica realtà e come la dominante potenza del tutto?

Solamente, che invece di lasciare all'incomprensibile il suo *mirum*, il poeta lo vuole rendere nuovamente comprensibile mercé termini razionali come "tutto-giusto," "tutto-bello," "tutto": a meno che questi siano intesi solamente come cifre per i valori "incompresi" dell'illustre e dell'*augustum*.

11. *Il tremendum nella mistica.* — pag. 109.
Il mistico arabo al Ghazali conosce bene questo momento, e lo conosce entro l'ambito dell'esperienza mistica, "al di là dei limiti di tutta la ragione di coloro che comprendono."

Spaventarsi, tremare ai primi raggi della Sua magnificenza è l'ultimo limite di tutta la ragione di quelli che comprendono. Averne la visione sbalordicente e sconcertante è mèta suprema (Cfr. Al Ghazali, *Das Elixir der Glückseligkeit*; traduzione in tedesco di H. Ritter, Jena, 1923, p. 15.)

12. Pag. 117: con riferimento alle espressioni "categoria" e "disposizione" è, in breve, da osservare che l'espressione "categoria" è adoperata nel suo senso primitivo. Essa significa: "concezione fondamentale" e vuol indicare, come "concetto" in generale, una caratteristica oggettiva, pertinente all'oggetto stesso. "Disposizione" significa: esser predisposti all'acquisto di cognizioni, che nel caso presente sono in prima linea "conoscenze basate sul sentimento," vale a dire "oscure," "non esplicate"; e in secondo luogo, il primo possesso sentito di tali nozioni stesse. "Disposizione" in questo senso è allora punto di partenza, "fonte" o "base di idee" delle conoscenze esplicative. Tale fonte (scaturigine è infine una conoscenza *a priori* basata sul sentimento) in quanto essa non viene acquisita dalla percezione dei sensi e non può nemmeno per tal modo essere acquisita e nemmeno tende ad alcuna cosa che sia percettibile con i sensi. Sulla "conoscenza a base del sentimento" v. R. OTTO, *West-östliche Mystik*, 2. ed. pag. 383, e *Gefuhl des Uberweltlichen*, pag. 327 sgg.

13. Per tutto il capitolo 18 si cfr. l'eccellente brano tolto da N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, pag. 193.

Una genuina pietà può esistere senza che vi sia una credenza in Dio od un culto sviluppato. Ma non esiste pietà degna di questo nome senza che ci sia la raffigurazione del Santo. Per quanto importante possa essere per la religione la fede di Dio oltre all'adorazione di Dio, pure esiste, come spesso si è fatto risaltare, un criterio per l'essenza della religione, ancora piú importante, vale a dire la differenza fra Sacro e Profano.

14. Pag. 122:
Sull'espressione "instabili pronomi dimostrativi" come primo tentativo di indicare l'oggetto numinoso, Spitzer scrive:

In Rumenia démoni femminili vengon chiamati "Jelele," cioè letteralmente "le esse" (il pronome essa al plurale).

15. Con riferimento alla nostra dissertazione generale si cfr. il libro apparso nel frattempo di E. Williger: *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen* (Ricerche sulla terminologia del sacro nelle religioni elleniche-ellenistiche). *Rel. gesch. Versuche und Vorarbeiten*, vol. 19, fasc. 1. A. Töpelmann, Giessen 1922.

III. Vocabolarietto di parole straniere *

anámnesis: ricordo (gr.)
an-ātman: dottrina, che l'anima sia un Io non indipendente e permanente (scr.)
antaryāmin: guida interna (scr.)
anyad: alienum (scr.)
apaitheĩsthai: stornare per mezzo di preghiere (gr.)
apophthégmata ton patéron: detti dei padri (gr.)
apotrépein: distornare (gr.)
árreton: indicibile (gr.)

bathéa toũ satanã: le profondità di Satana (gr.)
bodhi: perfetta illuminazione per cui un uomo diventa un Buddha o Jina (scr.)

caligo: oscurità

deinós: straordinario, terribile (gr.)
ductus: tratto, linea di scrittura

ellampatio: irradiazione
Elohim: denominazione di Dio (ebr.)
epékeina: essere al di là ed al di sopra (gr.)
eufemeĩsthai, eufemía: tacere devotamente, silenzio devoto (gr.)

fõs: luce

Hallelujah: lode a Jahvè (ebr.)
hágios: sacro (gr.)
heimarméne: destino (gr.)
hénosis: unione essenziale con la divinità = seconda parte della mistica (gr.)
hesychía: stato di profondo riposo dell'anima nella mistica (gr.)

* Sono state naturalmente omesse le voci latine e derivate dal latino, di piú semplice comprensione e piú familiari al lettore italiano.

Išvara: il Signore (scr.)

Jñāna: conoscenza vera o superiore (scr.)

Kahin: veggente (arabo)
kaivalyam: espressione indiana per unione assoluta, felicità assoluta
Krishna: intero, completo (scr.); incarnazione indiana della divinità

lógion: detto con autorità divina (gr.)

mandala: figura circolare magica a fine contemplativo (scr.)
mastaba: grandi edifici sepolcrali egiziani
ménei hè orghé: dura l'ira (gr.)
mokscha: redenzione, liberazione
mystérion tēs anomías: mistero della malvagità (gr.)

orenda: nella mitologia indiana: potenza magica
orghé theoũ: ira divina (gr.)

Panthelismus: dottrina che vede nella volontà la sostanza del mondo
pitri: progenitori, Mani (scr.)
pneũma: spirito (gr.)
prasāda: grazia (scr.)
psilós ánthropos: uomo nudo (gr.)

qādosh: sanctus e sacer nello stesso tempo

sebastós: maestoso, degno d'onore (gr.)
sébesthai: venerare con timore (gr.)
semnós: infondente venerabile timore (gr.)
syndéresis: la scintilla divina negli uomini

tháteron: alienum (gr.)
thámbos: sorpresa (gr.)
theĩon: il divino
triságion: *hágios ho theós, hágios ischyrós, hágios athánatos*: sanctus deus, sanctus fortis, sanctus immortalis (gr.)

zoé: la vita

IV. Traduzione di citazioni da lingue antiche

Pag. 37.

Cos'è che con la sua luce mi trapassa il cuore e lo colpisce senza ferirlo? Da un lato ne sono agghiacciato, dall'altro infiammato. Io gelo in quanto sono dissimile ad esso, e mi infiammo in quanto gli assomiglio.

Pag. 46.

Sion, tu unica città, misteriosa abitazione
[costruita nel cielo,
ora gioisco di te, ora mi lamento dalla nostalgia
[di te, sono triste, anelo a te.
Non potendo con la carne, ti percorro spesso
[col cuore,
ma, tosto ricado, perché sono carne terrena e
[terra carnale.
Nessuno può annunciare, nessuno esprimere
[con le labbra

di quale splendore sono piene le tue mura ed
[i tuoi castelli.
Io lo posso dire cosí come potrei toccare il
[cielo col dito
o correre sull'acqua, o arrestare una freccia
[nell'aria.
Questa tua magnificenza serra ogni cuore, o
[Sion, o Salvezza.
Città senza tempo, nessuna lode per quanto
[grande, potrebbe mentire.
O nuova abitazione! Pie adunanze e popolo pio
[ti fonda
ti fa progredire, ti costruisce, ti moltiplica, ti
[dona a te stessa, ti compie e ti unifica.

Pag. 101. *Quid...*

Non si deve chiedere in generale ciò che sia Dio, poiché non lo si può né trovare né descrivere.

Pag. 101. *quem...*

Lo spirito umano non è capace di valutarlo né la lingua mortale di parlarne. Egli è troppo elevato e troppo grande perché il pensiero o la parola umani possano comprenderlo.

Pag. 101. *Ita...*

Cosí avviene che religione, elevatezza, e venerabilità, si basano sulla paura; e la paura non esiste là dove nessuno è irato.

Pag. 105. *ut...*

Perché dunque vi sia posto per la fede, bisogna che tutto quanto vien creduto sia occultato.

Pag. 105. *Si...*

Poiché se la sua giustizia fosse di tal maniera da poter essere riconosciuta equa dalla comprensione umana, semplicemente essa non sarebbe divina e non si diversificherebbe in nulla dalla giustizia umana. Ma poiché Dio è vero e uno, e inoltre completamente inconcepibile, ed inaccessibile alla ragione umana, è giusto, anzi è cosa necessaria che anche la sua giustizia sia inconcepibile.

Pag. 136. *Atque...*

Ma la stessa ragione umana è costretta ad accettare questa opinione, anche se non esistesse la Sacra Scrittura. Poiché non appena ne sentono parlare, gli uo-

mini trovano scritto in fondo al loro cuore la seguente opinione e, anche se a malincuore, la riconoscono valida: primieramente, che Dio è onnipotente, secondariamente, che egli sa e preconosce tutto e che non può né ingannare né esser ingannato. Una volta che il cuore e la mente riconoscono questi due punti...

Pag. 136. *Omnium...*

In tutti gli spiriti umani è impressa da Dio la conoscenza di Dio. Che Dio esista lo sanno tutti gli uomini mercé la guida della sola natura, senza alcuna cognizione di arte o di scienza. E a tutti gli spiriti umani è impressa da Dio una cosa simile. E nemmeno v'è mai stato popolo cosí selvaggio o rozzo che non credesse che ci sia un alcunché di Divino che ha creato tutto. E per questo anche Paolo dice: "L'Invisibile di Dio è veduto dalla creazione del mondo, con l'essere esso riconosciuto attraverso il creato, vale a dire la forza e la divinità eterne." E per questo tutti i pagani sapevano che Dio è, per quanto epicurei volessero essere, e per quanto volessero asserire che Dio non esiste. Forse non affermavano essi appunto con questa negazione al tempo stesso che Dio è? Nessuno può dunque negare ciò di cui in genere egli non sa nulla... Perciò, sebbene molti abbiano sprecato tutta la loro vita fra i peggiori vizi, e abbiano vissuto come se non ci fosse alcun Dio, essi non hanno mai potuto scacciare dalla loro coscienza e dal loro cuore quanto questi testimoniano ed affermano, che cioè Dio è. E anche se questa coscienza venisse soffocata per qualche tempo da opinioni cattive e pervertite, ad onta di tutto essa ritornerà e dimostrerà la loro colpa al momento del loro supremo respiro. (Lutero, *Tischreden*, Wei. 5, 5820.)

Pag. 176. *Inno a Dio.*

O TUTTO — Come altrimenti Ti si potrebbe
[chiamare!
Come potrebbe lodarTi la parola: ché nessuna
[parola Ti può dire.
Come può la ragione contemplarTi: ché nessuna
[ragione Ti può comprendere.
Tu solo senza nome: ché solo per Te esiste
[ogni nome.
Tu solo non-riconosciuto dal pensiero; ché
[attraverso Te soltanto esiste
il pensiero e l'oggetto del pensiero.
Te loda, quanto sa e quanto non sa balbettare,
Te onora quanto sa e quanto non sa pensare.
[Tutti,
tutti i desideri come tutti i dolori sono
[unicamente
indirizzati a Te. Te implora il Tutto. A Te
[balbetta ogni cosa

riflettendo la Tua immagine, un silenzioso inno.
In Te unicamente tutto si arresta. Verso di Te
[tende tutto con l'uno.
La meta di tutti sei Tu: Tu, uno e tutti e
[nessuno,
E *non* l'uno, *non* tutti. Tu che hai tutti i nomi,
[come posso chiamarti,
l'unico innominato? Nella tenebra al di sopra
[delle nubi,
non penetra nemmeno la stessa ragione celeste.
[Grazia,
O TUTTO Eterno! Come altrimenti Ti si
[potrebbe chiamare!

Pag. 186, cap. IX, [1].

Abbiamo prese queste parole per far sentire, almeno in parte, quanto non si può concepire.

Note

Prefazione

[1] E. Buonaiuti, *La religione nella vita dello spirito.* (Roma, "Ricerche Religiose" editrici, 1926).

Capitolo secondo

[1] Solamente piú tardi ho veduto di non poter pretendere ad alcun diritto di autore. Cfr. il saggio Zinzerdorf come scopritore del *sensus numinis.* E già Calvino nella sua *Institutio*, parla di un *sensus divinitatis* e di una *quaedam divini numinis intelligentia.*

Capitolo terzo

[1] Di un terzo errore riparleremo piú in là.
[2] Trad. tedesca di Wobbermin: *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*, II ed., p. 46. I numeri di pagina citati si riferiscono a questa edizione.
[3] Su Schleiermacher vedi Otto, *West-östliche Mystik*, II edizione Gotha, L. Klotz, 1939, parte C.

Capitolo quarto

[1] Sul valore del *Sentimento*, predialettico e superdialettico, pur però *investente* la dipendenza dell'oggetto, vedi il mio saggio: *Das Gefühl des Überweltlichen*, p. 327.
[2] Un inciso piú popolare e corrente per le sue forme inferiori è quello di *gruseln* e di *gräsen* in esso e particolarmente in *grasslich*, il momento numinoso viene espresso e designato nel modo piú chiaro. Anche *greuel, greueln* esprime originariamente qualcosa di negativamente numinoso. A buon diritto l'adopera Lutero in questo significato, traduzione per l'ebraico *schiqqūss.*
[3] Cfr. Il mio studio: *Mythus und Religion in Wundts Völker-psychologie* nella "Theologische Rundschau" 1910, fasc. I sgg., ora ristampato in *Das Gefühl des Überweltlichen*, cap. II: *"Sensus numinis" als geschichtlicher Ursprung der Religion* e l'altro nella "Deutsche Literaturzeitung, 1910, n. 38. Riscontro nelle indagini più recenti specialmente del Marett e del Söderblom una gradita conferma delle tesi ivi sostenute. È vero che né l'uno né l'altro pongono in risalto con la energia piena che qui si richiede il carattere unico del "timore religioso" e la sua distinzione specifica da tutti i sentimenti "naturali." Ma in modo tutto peculiare il Marett si avvicina alla realtà. Cfr. le sue ricerche legittimamente giudicate come fondamentali: *The Threshold of Religion*, London 1909 e N. Söderblom: *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, 1915. Del secondo vedi la mia recensione nella "Theolog. Literaturzeitung" del gennaio 1925.
[4] Sull'inquietante e sullo sgomento e sul loro contenuto potenziale, quali punti di partenza della storia delle religioni, v. Otto: *Gottheit und Gottheiten der Arier*, p. 5.
[5] Che anche Schleiermacher abbia inteso in fondo ciò, appare da alcune dichiarazioni della seconda edizione dei suoi *Discorsi* (in *Pünjer*, p. 84): "di quel santo timore riverenziale posso anch'io concedere volentieri che esso costituisca il primo elemento della religione." E del tutto conformemente alle nostre osservazioni, egli rileva qui il carattere completamente diverso di questo timore "santo" in confronto con ogni timore naturale. E del tutto nell'orientamento del "sentimento numinoso" è in *Pünjer*, p. 90: "quelle meravigliose, paurose, terrificanti commozioni" e "che noi chiamiamo troppo categoricamente superstizione poiché di esse sta alla base un evidente pio timore di cui noi stessi ci vergognamo." Son qui insieme quasi tutti i nostri termini tecnici adoperati per designare il sentimento numinoso. E qui pure è in integro non una forma della nostra consapevolezza, ma il sentimento di un oggetto reale, al di fuori dell'io, come il primo elemento della religione. In pari

tempo riconosce Schleiermacher il sentimento numinoso, nelle sue rozze e crude espressioni, che "noi chiamiamo troppo assolutamente pura superstizione." Ma tutti questi momenti qui segnalati non hanno evidentemente nulla a che fare con un "sentimento di dipendenza" nel significato di "pura subordinazione," provocato dall'atto causale.

6 Scorrendo il Pantheon indiano, si riscontrano dei i quali sono tutti impastati di quest'ira; perfino le piú alte divinità indiane della grazia tradiscono, di fianco alla forma benevola, quella irata, *krodha-mūrti*, come l'irata ha la sua benevola.

7 Ragione per cui al sentimento religioso l'appellativo di maestà, applicato ad uomini, suona sempre come una mezza bestemmia.

8 V. Eckehart.

9 Come dipendenza implicita nell'esser causato.

10 Implicherebbe di già la realtà dell'io!

11 C. Greith, *Die Deutsche Mystik im Predigerorden*, p. 144 sgg.

12 *Tezkereh—i—Evlia (Tadhkiratu 'lavliya = Memorie degli amici di Dio, Acta Sanctorum)*. Trad. di De Courteille. Paris, 1880, p. 132.

13 V. in proposito Delekat, *Was ist Mystik?* nella "Zeitschrift für Theologie und Kirche," 1921, p. 274.

14 Spamer, *Texte aus der deutschen Mystik*, p. 52.

15 Spamer, p. 132.

16 Cfr. Tim Klein: *Gerhard Tersteegen*, München, 1925. "Der Weg der Wahrheit" p. 73.

17 In *The Inquirer* del 14 luglio 1923, a proposito del libro di O. Schreiner: *Thoughts on South-Africa*, London, 1923.

18 Sull'errore di considerare la Mistica come un fenomeno unitario, vedi la mia *West-östliche Mystik*, p. 95 e seguenti. Sulla Mistica della Maestà in Eckehart v. ivi p. 256 sgg.

19 La *mobilitas Dei* di Lattanzio.

20 La medesima attenuazione di significato si rileva nel vocabolo sanscrito *ascarya*, di cui si parlerà piú tardi. Anche in questo caso, un concetto appartenente in origine alla sfera numinosa viene laicizzato. Esso "cade" nella sfera profana. Ciò avviene spesso. Cfr. p. e. quanto si è detto in *G.D.Ü.* capitolo VIII. p. 187 sui termini *deva* e *asura*, che in origine erano puramente termini numinosi.

21 Un vocabolo pittoresco come *thamb*, con significato affine, è il tedesco *baff-sein*, e l'olandese *verbazen*. Entrambi spiegano lo stupore pieno.

22 *G.D.Ü.* - "Das Ganzandere in ausserchristlicher und in christlicher Spekulation und Theologie," p. 229: L'"aliud valde" in Agostino.

23 Di uno *spirito* "compreso" non si ha più terrore, come mostra lo spiritismo. Cessa pertanto di costituire argomento di indagine religiosa.

24 Lo stesso vale veramente anche per la parola "irrazionale."

25 Fries l'interpreta cosí.

26 Sul rapporto fra la pietà mistica e quella credente vedi *Sünde und Urschuld*, cap. XI.

Capitolo quinto

1 Cfr. A. Bartels: *Ein feste Burg ist unser Gott. Deutsch-christliches Dichterbuch*, p. 274.

2 In realtà, non si può sempre dare del tu all'altissimo. Santa Teresa dice a Dio "Vostra Maestà" e i francesi adoperano volentieri *Vous*. Completamente vicino al *Tremendum mysterium* del numinoso è Goethe, quando il 31 dicembre 1823, scrive ad Eckermann: "La gente tratta il nome divino, come fosse l'incomprensibile, del tutto impensabile suprema Essenza, nulla piú che sua pari. Altrimenti non direbbero: il Signore Iddio, l'amabile Dio, il buon Dio. Se essi fossero compresi della sua grandezza, ammutolirebbero e per eccesso di venerazione sarebbero incapaci di nominarlo."

3 Da M. Sachs: *Festgebete des Israelitien*, 3a parte, 15a edizione, Breslau, 1898.

Capitolo sesto

[1] Cfr. *Sermon von den guten Werken, zum ersten Gebot der zweiten Tafel*, par. 3.
[2] Piú tardi il significato originale può affievolirsi quasi completamente e la parola venire a significare soltanto "venerare."
[3] In questa problematicità assolutamente decisiva che gli storici delle religioni non hanno mai, né in alcun modo compresa appieno, e che se l'hanno osservata, l'hanno considerata come una bagatella, vedi piú dettagliatamente in *Gottheit und Gottheiten der Arier*, p. 11.
[4] Ernst Lange (1727): *Hymnus auf Gottes Majestät*, in A. Bartels, p. 273.
[5] Bernardus Morlanensis: *De vanitate mundi et gloria caelesti* (ed. Eilh, Lubinus, Rostochii, 1610; B, 2) .
[6] Il che, sia detto di passaggio, è molto piú un desiderio che una realtà.
[7] Rosen, *Mesnevi*, p. 89.

Capitolo settimo

[1] Il sanscrito ha la parola *abhva* che secondo l'interpretazione del Geldner corrispondente al significato di *deinós*.
[2] *Wanderjahre*, l. I, c. 10. Cfr. anche *Dichtung und Wahrheit*, 2, 9; *das Ungeheure der Stirnseite des Strassburger Münsters.*
[3] *Wahlverwandschaften*, 2, 15.
[4] *Dichtung und Wahrheit*, 4, 20: nella evocazione del suo sviluppo religioso in gioventú.

Capitolo ottavo

[1] Oppure come noi diciamo e come anche Kant potrebbe dire: un puramente sensibile, ma non definibile concettualmente.
[2] Vale a dire nell'uso comune del linguaggio: *oscuro* contenuto concettuale con carattere emozionale.
[3] Né l'eterogonia né l'epigenesi costituiscono l'autentica evoluzione. Rappresentano piuttosto quel che i biologi chiamano, *generatio aequivoca* e quindi una semplice formazione aggregativa, mediante l'addizione e l'accumulazione.
[4] *Deutsche Werke*, ed. Denifle, p. 309 sgg.
[5] V. piú in là.

Capitolo nono

[1] *Sumpta sunt vocabula, ut intelligi aliquatenus posset, quot comprehendi non poterat* — dice Ugo da San Vittore.
[2] È il momento di verità nella dottrina ecclesiastica della colpa originaria. V. in proposito R. Otto: *Sünde und Urschuld* specialmente i capp. I, IV.
[3] Sulla distinzione fra valore soggettivo e oggettivo, v. R. Otto: *West-östliche Mystik*, p. 265 ed il Saggio *Wert, Würde und Recht* nella "Zeitschrift für Theologie und Kirche," 1931, fasc. 1.
[4] Come ciò avviene nella sedicente "teologia dialettica."
[5] Sulla idea del negativo religioso, vale a dire del "peccato," cfr. le ulteriori osservazioni in *Sünde und Urschuld*, pp. 1-60.

Capitolo decimo

[1] Cfr. lo studio profondo di Eugenio Wolf pubblicato nel frattempo: *Irrationales und Rationales in Goethes Lebensgefühl*, nella "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte," vol. 4, quaderno 3. Wolf adopera i due termini quasi esattamente nel nostro significato.
[2] Schematizzazione dell'*irrazionale* attraverso il razionale.
[3] Per l'appunto il nostro "irrazionale."

Capitolo decimoprimo

[1] *Deutsche Werke*, ed. Denifle, p. 309.
[2] In nessun posto altrove il momento irrazionale della *orghé* può essere meglio studiato che in questo capitolo, che appartiene ai testi classici per la Storia della Religione.
[3] Relativamente alla scultura, v. Oscar Ollendorf: *Andacht in der Malerei*, Leipzig, 1912. Sulle espressioni fonetiche del numinoso, v. il dotto studio di W. Matthiessen: *Das Magische der Sprache im liturgischen Kirchengesang*, in "Hochland," XV, fasc. 10.
[4] Osvaldo Siren: *Chinese Sculpture*, London, 1925, vol. I, p. XX.
[5] Otto Fischer: *Chinesische Landschaft*, nel "Kunstblatt" del gennaio 1920. Vedi anche l'opera ampia del medesimo autore: *Chinesische Landschaftsmalerei*, 1921.
[6] Naturalmente anche all'Occidente è noto questo momento, e anche i nostri poeti cantano:

> Solo sono in vasto campo
> in solenne pace immerso.

[7] Vedi anche le sottili osservazioni del Wilhelm sul "nulla" e il "vuoto" in Lao Tse. R. Wilhelm, *Laotse, vom Sinn und Leben*, Diederichs, Jena 1911, p. XX.
[8] Vedi composizioni poetiche numinose, p. 168.

Capitolo decimosecondo

[1] A questo proposito è il Marett sopra ogni altro che suggerisce nuove e notevoli osservazioni.
[2] Soltanto il principio, non tutta intiera la concezione di Jahvè.
[3] Cfr. Deut, v. 26: "Poiché, fra ogni carne, chi è mai che abbia udito come noi la voce del Dio vivente, parlante di mezzo al fuoco, e sia rimasto ancora in vita?". V. inoltre Gios. III, 10; I Sam. XVII, 26, 36; 2 Re XIX. 4; Is. XXXVII, 4, 17; Ger. X. 10: "Egli è il vivente Dio..., dinanzi alla cui ira la terra trema e la cui indignazione i popoli non possono sostenere"; Ger. XXIII. 36; 2 Macc. VII. 33; Mt. XXVI. 63 (lo scongiuro in nome del Dio vivente, il terribile); cfr. *Sünde und Urschuld*, cap. VI.

Capitolo decimoterzo

[1] Sul significato del "Regno di Dio" e sul significato di tutto questo passo, cfr. il libro pubblicato nel frattempo: R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, 1934.
[2] Non come definizione sufficiente, ma come caratteristica essenziale della mistica io potrei dar questa, che essa è la religione ma con spiccata prevalenza dei suoi elementi irrazionali, e con un contemporaneo suo rafforzamento verso l'elemento dell'esaltazione. Una religiosità acquista «una colorazione mistica" quando tradisce una inclinazione al misticismo. In tal senso il cristianesimo, da Paolo e da Giovanni in poi, è, non una mistica, bensí una religione con una speciale colorazione mistica.
[3] V. Schleiermacher: *Reden über die Religion*, a cura di R. Otto, 4ª ed., pp. 37-38, Göttingen, 1926.
[4] Vale a dire Mosé infante.
[5] V. sui due passi G. Rosen: *Mesnevi des Dschelal eddin Rumi*, München, 1913, pp. 166 e 171.
[6] Per la passione per il numinoso cfr. p. 83.
[7] S'impadronisce della loro sostanza: secondo il diritto del piú forte. Da allora simili elementi gli appartengono, in proprio, poiché:

> Quando la potente forza dello spirito
> ha assimilato gli elementi, nessun angelo
> può piú dissociarne la intima unione.

e meno di un angelo, la critica filologica.
[8] Sul carattere numinoso ed il vero e diverso significato delle valutazioni e svalutazioni del contrapposto biblico di "spirito" e "carne" e sulla moralizzazione erronea

di queste intuizioni puramente religiose, che riecheggiano nuovamente anche nell'odierna teologia col porre allo stesso livello carne, peccato originale, con egoismo o con altri difetti morali, cfr. per maggiori dettagli *S. U.*, cap. II. Sull'amalgama assolutamente erroneo dell'idea religiosa della predestinazione con teorie razionali empirico-psicologiche sulla volontà che da Agostino si estende attraverso tutta la Scolastica, e al quale Lutero stesso nella sua opera piú appassionata: *De servo arbitrio* non è sfuggito con grande danno della propria idea religiosa, cfr. *S. U.*, cap. III, par. 3, *Luthers Religionsfilosofie.*

Capitolo decimoquarto

[1] V. v. Wilamowitz Moellendorff, *Platon*, I, 418 e 643. Cfr. Platone, *Ep.* II, p. 312 D, 314 B C.
[2] Vedi ad esempio le gelide enunciazioni di Clemente Alessandrino, *Strom.*, II, 15-72, I sgg.
[3] *Werke*, ed. Fritsche, p. 227.
[4] p. 116.
[5] p. 218.
[6] Nel frattempo è stato inserito nel *Das Gefühl des Überweltlichen*, cap. VIII: *Das Ganz-Andere als das akatalepton bei Chrysostomus*, p. 232, e il *Das Ganz-Andere als das Aliud Valde bei Augustin*, p. 229.
[7] Nel lavoro pubblicato nel frattempo da Gerhard Ritter, *Luther* (1925), trovo per la prima volta confermata da uno storico la mia interpretazione di Lutero. Compito delle ricerche storiche su Lutero mi sembra debba essere quello di rintracciare i collegamenti di Lutero non con la speculazione scolastica, ma con i sentimenti fondamentali elementari della religione popolare vissuta, e specialmente della religione dei contadini, sentimenti di cui si trovano tracce anche in Lutero stesso. Ed è proprio la religione dei contadini che istintivamente ed indipendentemente dal catechismo chiesastico conosce l'oscuro Dio della omnipotenza del *De servo arbitrio.*
[8] *Predigt über 2. Mose 20*, L. W. Ed. Erl., 36, p. 210 sgg.
[9] p. 222.
[10] p. 231.
[11] p. 237.
[12] Ed. Br., 1891, vol. 5, p. 50.
[13] Ed. Erl., 35, 167.
[14] 47-145.
[15] 50-200.
[16] V. R. Otto: *Die Anschauung vom heil. Geiste bei Luther*. Göttingen, 1898, p. 85 sgg. "La fede in Dio non è qualcosa di univoco... di cui solamente attraverso i sentimenti centrali di fronte al superumano e all'eterno si coglie la definizione." Questo libro fu dettato sotto l'efficacia predominante di Ritschetl, come appare chiaro dalla sua posizione in rapporto alla mistica. Ma mi erano chiare le attitudini irrazionali numinose nella religiosità di Lutero ed in ogni genuina concezione di Dio. E da allora col tempo doveva risultare anche un'altra connotazione della mistica, come anche il riconoscimento che il problema dello "spirito" è propriamente racchiuso nei passi di p. 86: "C'è bisogno di un'altra cosa: ogni 'parola'... e in una placida vibrazione di un sentimento misurato e composto."
[17] Ed. di Weimar, 18, 784. Cfr. piú ampie delucidazioni nella ed. di Erlangen, 85 - 166.
[18] Questa parola "negativa" si riferisce a tutti e quattro i predicati seguenti.
[19] *Ep. ad Galati* (Ed. Erl.), vol. I, p. 48.
[20] Vedi *G.D.Ü.*, p. 234.
[21] V. Ed. Erl., 35, 166.
[22] Weimar, 6, 6561, dallo scritto di Lutero ad Aquila, parroco a Mansfeld.
[23] Ed. Erl., 11, 194.
[24] Su questa identità di "spirito" e di "fede" in Lutero, cfr. Otto: *Die Anschauungen vom heil. Geiste bei Luther*, ripetuto nell'estratto in *S. U.*, p. 44 sgg. *"Luthers Psychologie der Heilserfahrung."*

[25] *Deutschen Schriften*, ed. Denifle, p. 289 sgg.
[26] p. 353.
[27] Giovanni della Croce: *Aufsteigung des Berges Carmel* (trad. tedesca di Modestus, 1671), p. 461.
[28] p. 465.
[29] p. 462.
[30] Dalla ferocia "nasce" per lui Lucifero, in cui la pura capacità del male diviene atto. Si potrebbe dire che egli sia la "furia, vale a dire l'*orghé*, ipostatizzata, il *mysterium tremendum* che si semplifica e in pari tempo che cresce fino a diventare *mysterium horrendum*. Non manca di radici e di addentellati per lo meno nella Bibbia e nell'antica chiesa. Propiziazione, riscatto, apolytrosis, appellano insieme all'ira divina e a Satana. Il razionalismo del mito dell'angelo decaduto non rende davvero l'orrore che si prova al cospetto di Satana e degli abissi di Satana (*Ap.*, II, 24) e del mistero di iniquità della II *Tessal.*, 2, 7. Questo orrore ha molto in sé di natura numinosa, e il suo oggetto lo si potrebbe convenientemente designare come il "numinoso negativo."
[31] Ne ha il sentore l'allievo di Giacomo Boehme, Giovanni Pordage, quando scrive (*Göttliche und wahre Metaphysica*, I, 166):
"Io spero quindi che voi non sarete sdegnati con me, quando voi troverete in seguito che io attribuisco a Dio amarezza, sdegno, ira, furia... e simili qualità. Poiché anche Giacomo Boehme non trovò altre parole per esprimere la sua alta raffigurazione divina. Voi dovete però intendere queste forme di espressione in un senso altamente divino, remoto da ogni imperfezione."
[32] Anche le "nozioni fluide" di Bergson sono propriamente ideogrammi di sentimenti e di intuizioni estetici e religiosi. Quando egli li confonde con le nozioni scientifiche, si verifica in lui quella medesima mescolanza di "idee" e di "esperienze," che Schiller rimproverava a Goethe. V. R. Otto: *Goethe und Darwin*, Göttingen, 1909.

Capitolo decimoquinto

[1] Simili stadi, puramente immanenti al numinoso stesso, ci sono presentati ad esempio in rapporto al suo momento misterioso, quali il *mirum*, il *paradoxon*, l'antinomico.

Capitolo decimosesto

[1] L'analogo fisico a queste relazioni spirituali è la relazione del potenziale alla energia cinetica. L'accoglimento di una simile relazione nel mondo dello spirito può del resto riuscire possibile solamente a chi sia disposto a riconoscere come ultimo fondamento di ogni spirito sul mondo globalmente preso lo spirito assoluto come *actus purus* di cui quello, secondo la frase di Leibniz, è l'*ellampatio*. Ma non vale qui come altrove, come già Aristotele ha dimostrato, che ogni potenzialità postula l'*actus* come fondamento e ragione della sua possibilità? Presuppone dunque anche lo spirito che si sviluppa nel mondo, lo spirito assoluto, come fondamento della sua possibilità. Ed è una vera inconseguenza accettare, come si fa, nel mondo fisico l'*actus* come punto di partenza di un sistema di energia latente, il cui trapasso in energia cinetica deve essere questo meccanismo del mondo, e ripudiare una simile visione nel mondo dello spirito.
[2] *Werke*, Ed. Denifle, 311.
[3] Si confronti quello che Kant dice nelle sue letture sulla psicologia (Ed. di Lipsia, 1889, p. 11), del "tesoro sepolto nel campo delle idee oscure, costituente l'abisso profondo della conoscenza umana, irraggiungibile." Questo "abisso profondo" è precisamente il "fundus animæ" di Suso.

Capitolo decimosettimo

[1] Il tedesco possiede però in proposito un vocabolo un po' artificioso: *es geistet hier*, o pure *wie es doch um diese Stätte geistert*. Simile "spiritare" indica la pre-

senza numinosa, senza implicare però l'idea di una piú bassa presenza di spettri. E logicamente noi dovremmo azzardarci a tradurre Abacuc II, XX cosí:

"Da Jahvè è invasato il Suo santo tempio,
taccia al Suo cospetto l'universo intero."

L'inglese *to haunt* è piú fine del tedesco *spuken*. Si dovrebbe dire in inglese:

"Jahvè haunts his holy temple"

senza per questo dar sentore di profanazione. Simile *geistern* corrisponde spesso all'ebraico *schakan*. E nel passo del *Salmo* XXVI, 8, "il luogo dove la tua gloria dimora," noi ci avviciniamo molto piú adeguatamente e genuinamente al sentimento, se noi lo rendiamo: "il luogo invasato dalla sua maestà." La *Schekina* è precisamente il "*geistern*" di Jahvè nel tempio di Gerusalemme.

[2] Simili metamorfosi di significato non si sono verificate solamente nella poco affinata antichità. Ma se ne riscontrano delle equivalenti anche negli stadi piú recenti dell'uso idiomatico tedesco. *Schauderhaft* vale ancora nel secolo XVIII per il numinoso ricolmo di mistero, implicando pure il significato del terrore venerabondo. Vale press'a poco l'odierno *Schauervoll*. Solo piú tardi passa a significare il nefando, il numinoso negativo, e in pari tempo se ne ottunde la forza, diviene triviale, perde soprattutto il suo valore e la sua risonanza numinosa e non esprime piú oggi qualcosa al cui cospetto si allibisce, ma solamente qualcosa di fronte a cui si è nauseati e infastiditi: "fa un tempo infame" *es ist schauderhaftes Wetter*, è un esempio tipico di "decadimento" cfr. *G.D.Ü.*, cap. IX: "Steigende und sinkende numina."

[3] V. R. Otto, *Dipika*, p. 46 Adbhuta (e ascarya) sarebbe una traduzione conveniente del nostro numinoso, se non avesse da tempo incorporato in sé, come il nostro "miracoloso," una quantità di connotazioni profane. V. del resto la indagine intorno al sentimento (rasa) dell'adbhuta in contrasto con quello dell'orrendo, dell'eroico, dello spaventoso, del disgustoso in Bharata Muni, nel Lindenau, *Beiträge zur altindischen Rasa-Lehre*, Leipzig, 1913.

[4] *Myth, Ritual and Religion*², 1899; *The Making of Religion*², 1902; *Magic and Religion*, 1901. Vedi anche P. W. Schmidt, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, Wien, 1910. Nelle "Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften" (Phil.-hist. Klasse), vol. 53.

Capitolo decimottavo

[1] *Tischreden*, Wei. 6, 6530.
[2] *Kena Upanishad*, 10.

Capitolo decimonono

[1] Ed. Erl., IX, 2.
[2] *Wei.*, 18, 719.
[3] I piú istruttivi passi di Lutero, a questo proposito, son quelli nei quali la "fede" è descritta come una facoltà conoscitiva singolare per la percezione della verità divina e come tale è in contrasto con le capacità intellettive "naturali" come del resto lo "spirito." La "fede" in essi è analoga alla sintesi della teoria gnoseologica dei mistici e al *magister internus* di Agostino, che sono entrambi "sopra la ragione" e pure a un *a priori* in noi stessi.
[4] Wei. V. 5820, *Tischreden*.
[5] Cosí bisognerà esprimersi ogni qualvolta ci si dovrà occupare del fenomeno cristianesimo e religione, nel senso dello studio comparato delle religioni; sarà cosa diversa naturalmente ogni volta che la religione dovrà fare su di sé asserzioni religiose, e il cristianesimo asserzioni cristiane. In quest'ultimo caso non avremo a che fare con asserzioni di natura religiosa, ma bensí con quelle di carattere "teologico." Su di ciò cfr. *G.D.Ü.*, cap. III, "Religionskundliche und theologische Aussagen." La loro differenza deve essere conosciuta, ma la loro voluta distinzione in uno scritto come questo, sarebbe pura pedanteria.

Capitolo ventesimo

[1] Ed. V. Göttingen, Vandelnhoeck u. Ruprecht, 1926.
[2] Ed. II, Tübingen J. B. Mohr, 1921.
[3] V. al luogo indicato, p. 53 sgg.
[4] V. le *Reden über die Religion*, a cura di Otto, p. 3.
[5] Cfr. l'ed. delle *Sämtliche Werke* di Goethe, di Cotta, vol. 25, p. 124 sgg. Ed. Eckermann *Gespräche mit Goethe*, a cura di A. v. d. Linden, 1896, II, p. 140 sgg. Cfr. l'opera di Eugen Wolf cit.
[6] Si tratta di uomini solamente numinosi, non "santi."
[7] Cfr. l'ippopotamo di Giobbe!

Capitolo ventesimoprimo

[1] È veramente cosa che stupisce che il capitale problema della critica evangelica, quello che riguarda la formazione della raccolta dei *logia*, non sia studiato in un ambiente come questo, anche oggi vivo. E anche piú sorprendente è il fatto che già da lungo tempo la serie dei *logia* non sia stata illustrata dall'ambiente perfettamente analogo degli *apofthégmata tôn patéron*, dei *Hadith* di Maometto, o della leggenda francescana. Qualcosa di simile offrono la raccolta dei *logia* di Rāma Krishna, giunta oggi sotto i nostri occhi a compimento, e l'ambiente di un Giorgio Fox o di un Cipriano Vignes.
[2] È in pari tempo la facoltà del "giudizio" di cui parliamo poi.

Capitolo ventesimosecondo

[1] Anche dell'innesto delle correnti "dualistiche" e "gnostiche" possiamo di qui comprendere per lo meno la possibilità. Un uomo come Marcione non è soltanto un paolino paradossale, ma anche un "gesuino" paradossale.
[2] Sulla questione della validità delle intuizioni religiose cfr. *G.D.Ü.*, cap. III: "Religionskundliche und theologische Aussagen."
Per tutto il capitolo precedente cfr. *Reich Gottes und Menschensohn* specialmente i parr. B 1: "Heilsgestalt": "Der durch Leiden rettende Messias"; C: "Abendmahl als Jüngerweihe"; D: "Gottesreich und Charisma."

Capitolo ventesimoterzo

[1] Testimone di tali principi è il *testimonium spiritus sancti internum* del quale abbiamo parlato. Ed esso deve, naturalmente, essere immediato, ché altrimenti occorrerebbe, come suo garante, un altro *testimonium spiritus sancti* e cosí via all'infinito.
[2] Sulla distinzione fra *a priori* ed *innato* v. R. Otto, *Kantisch-Friessche Religionsfilosofie*, p. 42.
[3] E anche qui, solo *ubi ipsi visum fuit*.

Appendici

[1] Cfr. J. van den Vondels, *Treurspelen*, 1. Deel, Amsterdam 1661.
[2] Cfr. il tedesco *gräsen* e *grässlich, grauen* e *greulich*.

Volumi già pubblicati:

Erich Auerbach	Studi su Dante
Gunnar Myrdal	Teoria economica e paesi sottosviluppati
Franco Molfese	Storia del brigantaggio dopo l'Unità
Galvano della Volpe	Critica del gusto
György Lukács	Contributi alla storia dell'estetica
Ernesto De Martino	Sud e magia
C. Wright Mills	La élite del potere
Max Jammer	Storia del concetto di spazio
Alexandre Koyré	La rivoluzione astronomica
Friedrich Klemm	Storia della tecnica
Erwin Panofsky	La prospettiva come "forma simbolica"
Rudolph Otto	Il sacro

In preparazione:

Arnold Schoenberg	Testi poetici e drammatici
Douglas Guthrie	Storia della medicina
Richard Tawney	La religione e la nascita del capitalismo